ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

VOLUMEN XV

ANNO 1949

VOLUMEN XV MCMXLIX

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM





PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1949

Sergius Bulgakow zur Lehre des hl. Augustinus über das Bild der Heiligsten Dreifaltigkeit im Menschen

---

« Wir finden in unserem eigenen Bewusstsein so blendende Zeugnisse für das Vorhandensein der Einheit in drei Hypostasen (ich-du-wir), dass dieses Dogma eine Notwendigkeit für unser Denken wird und der Ausgangspunkt jeglicher Metaphysik » ([1]) Vielleicht überraschen Bulgakows Worte den Leser, so dass er versucht ist, gleich das eigene Bewusstsein zu befragen, ob es wirklich mit solcher Klarheit dies Zeugnis einer Dreieinheit ablegt. Vielleicht befremden vor allem die Worte der Klammer (ich-du-wir), da er gewohnt ist, das Bild der Heiligsten Dreifaltigkeit anders zu sehen.

Jedenfalls lohnt es sich der Mühe, die anregenden, oft geistreichen und tiefen, wenn auch zumeist schwer verständlichen Gedanken dieses russischen Theologen zu verfolgen, ihre Berührungspunkte mit der katholischen Theologie herauszustellen und eine gewisse Wertung zu versuchen. So ergeben sich für die gegenwärtige Untersuchung drei Punkte:

1. Wie sieht Bulgakow das Bild der Heiligsten Dreifaltigkeit im Menschen?

2. Wie beurteilt er die diesbezügliche Lehre des hl. Augustinus? und

3. Was ist von Bulgakows Ansicht zu halten?
   a) in ihren allgemeinen Voraussetzungen und
   b) als Kritik der Augustinischen Lehre.

([1]) Serge BOULGAKOFF, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, S. 144.

1. An der eingangs angeführten Stelle verweist Bulgakow auf seine « Kapitel über die Dreifaltigkeit » (1), in denen er ausführlich seine schon früher im Buche « Die Tragödie der Philosophie » (2) dargelegten Gedanken entwickelt (3).

Wir verzichten im Rahmen der gegenwärtigen Untersuchung darauf, Bulgakows Lehre von der Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen im Zusammenhang mit seiner verwickelten Sophialehre darzustellen, derzufolge die geschaffene Weisheit oder Sophia, vor allem der Mensch, ein Abbild der Ewigen Weisheit oder Göttlichen Sophia, ihres Urbildes ist (4).

Bulgakows Theorie lässt sich kurz wie folgt zusammenfassen: Der natürliche Mensch ist einpersönlich, ja befindet sich im Zustand selbstischer Absonderung, Isolierung (II, 57) (5). Doch nicht im Bereich des Natürlichen, nicht in den natürlichen Fähigkeiten der Seele (душа), sondern in den Tiefen des Geistes (духъ) muss man das Bild des dreipersönlichen Gottes suchen. Nur auf e i n e Weise ist es möglich, das Geheimnis der Heiligsten Dreifaltigkeit unserem Bewusstsein näherzubringen: durch die Selbsterkenntnis des eigenen gottähnlichen Geistes (II, 61-62).

Vor jeglicher Erfahrung liegen im Menschengeiste Postulate des Selbstbewusstseins (II, 57). Unser Selbstbewusstsein ist « gemeinschaftlich » (russisch « соборно », ein Ausdruck, der im Glaubensbekenntnis für « katholisch » gebraucht wird, eigentlich aber « konziliar » bedeutet von russisch « соборъ », Konzil), katholisch, all-ein oder, wie es auch wiedergegeben werden kann, « ökumenisch ». Das von соборъ gebildete Wort « Sobornost' » (соборность),

(1) *Главы о Троичности, Православная Мысль, Der orthodoxe Gedanke*, I. Lieferung, Paris 1928, II. Lieferung, 1930. Eine deutsche Uebersetzung unter dem Titel *Capita de Trinitate* findet sich in der altkatholischen Zeitschrift *Internationale kirchliche Zeitschrift*, Bern 1936, S. 144-67 und 210-230; 1945, S. 24-55.

(2) Darmstadt 1927, S. 133-222.

(3) Aufschlussreich in diesem Zusammenhang ist auch Bulgakows Artikel *Das Selbstbewusstsein der Kirche, Orient und Occident*, Leipzig, Drittes Heft, 1930, S. 1-22.

(4) Vgl. dazu unsern Artikel *Der gegenwärtige Streit um die Sophia, die göttliche Weisheit, in der Orthodoxie, Stimmen der Zeit*, Juli 1940, S. 318-324; oder auch *Problemi di teologia presso gli ortodossi, Cristologia*, « *Orientalia Christiana Periodica* », Band IX, 1943, S. 147 ff. und 167 ff.

(5) Mit diesen Zahlen verweisen wir auf Lieferung und Seitenzahl der russischen Ausgabe: I, S. 31-88 und II, S. 57-85.

Gemeinschaftlichkeit oder Katholizität (des Bewusstseins), ist das Rätsel, das gelöst, die Frage, die beantwortet werden soll: die Auflösung, die Antwort liegt im Offenbarungsgeheimnis der Dreifaltigkeit (II, 57). « In der Anlage des Geistes und in der Struktur der Vernunft mit ihrer natürlichen Problematik sind Postulate der Offenbarungslehre über Gott enthalten – als Möglichkeit, diese aufzunehmen » (I, 31).

Für Bulgakow steht als Tatsache fest, dass solche Postulate des Selbstbewusstseins im Geiste vor jeder Erfahrung hinterlegt sind, dass die Sobornost' eine Tatsache des transzendentalen Bewusstseins ist (II, 57). Seiner Natur nach aber – so behauptet er – ist dieses gemeinschaftliche Bewusstsein für uns rätselhaft, erscheint es widerspruchsvoll. Das eigene Ich erweist sich nämlich einerseits als absolut, da es Wirklichkeit, Akt ist, andererseits aber auch als relativ, da es als Faktum, als Gegebenheit erscheint (I, 57). Die Selbstsetzung, das Setzen des eigenen Ich mitsamt seiner gesonderten Erfahrung [1] ist widerspruchsvoll und lässt sich nicht vollziehen, da das eigene Ich stets, wenn auch ausserhalb seiner selbst, andere Ich als seine Begleiter oder Schatten mitsetzt (vgl. II, 57). Dieses Mit-Ich erweist sich zunächst als Du, ausser dem Du als Er, und dann dem entsprechend als Wir, Ihr und Sie. So findet der Mensch in seinem Selbstbewusstsein die geheimnisvolle, durch ein inneres Band, die Liebe, verbundene Dreieinheit: Ich als Ich-Du-Er, was seinen Ausdruck im Wir findet, welches seinerseits die Grundlage für das Ihr und Sie bildet (I, 36).

Da nun die Natur des Ich gemeinschaftlich ist, einzig, aber nicht einsam, so ist auch das Leben des Ich gemeinsam: Die Lebensgegebenheit, die ich « mein » nenne, ist zugleich eine Mitgegebenheit, eine gemeinschaftliche Gegebenheit für andere Mit-Ich; auf diese Weise wird sie zum « dein », « unser », « euer », « ihr », usw. « Das Leben des Ich ist eben das eine Leben vieler, das von vielen Ich in ihrer Gemeinschaft, in ihrer ökumenischen Einheit gelebt wird als die eine Natur aller Ich. Das Leben überhaupt, und alle Ich in ihm, sind 'eines Wesens', ὁμοούσιος... Das Ich selbst ist Mit-Ich... Doch hat dieses Eineswesenssein seine Grenze, weil jedes Ich, obschon nicht einsam, so doch für sich einzig ist, weil es seine Mit-Ich als Nicht-Ich kennt, sich von ihnen unterscheidet... Zwar kann das Ich sich nicht mit den anderen Ich

(1) Vgl. die Terminologie Fichtes.

identifizieren, aber es kann ihrer auch nicht vergessen, sich nicht trennen, nicht wirklich vereinsamen. Es selbst ist für sich immer zugleich mit ihnen gegeben und ist daher gezwungen, mit ihnen, wenn auch nicht ein einziges, so doch ein gemeinsames, ähnliches Leben zu haben, ja ein gleichartiges Leben vieler, das jedoch mein Ich – und nach seinem Bilde jedes andere Ich – besonders für sich und auf seine Weise besitzt... ὁμοιούσιος » (1, 57-58).

Wie können nun – so fragt Bulgakow – auf diese Weise getrennte, ähnliche Dinge einander nähergebracht werden ? Wo liegt der gemeinsame Urgrund, wo die Wurzel ? Wo ist die Lösung des dem geschöpflichen Ich innewohnenden Widerspruchs zu finden, wie lässt sich das Unfassbare an ihm begreifen ? Die Antwort lautet: Aus sich ist das Ich nicht verständlich; es weist über sich hinaus (1, 58).

So stellt Bulgakow den Befund unseres Selbstbewusstseins dar. Im Suchen nach der Auflösung dieses Rätsels erforscht er zunächst das natürliche Gottesbewusstsein in Philosophie und Religion und setzt sich dabei mit den verschiedenen Systemen des Idealismus in schwierigen Gedankengängen auseinander. Er kommt zum Ergebnis, dass das natürliche Gottesbewusstsein ausserstande ist, das Problem zu lösen, da es sich in Widersprüche ohne Ende verwickelt und nur Aporien, Ratlosigkeit und Verlegenheit zurücklässt. Weder kann man die Gottheit als absolutes Objekt auffassen; das stünde im Widerspruch mit der « Subjektheit » unseres Wesens. Noch kann man sie auffassen als absolutes Subjekt, da sich das Ich nicht selber genügt: alles Sich-selbst-Abspiegeln nützt nichts; es gliche nur einem Herumgeschleudertwerden im Käfig der eigenen Einsamkeit (1, 32). Ebensowenig kann das Weltall verstanden werden als die Selbstoffenbarung des absoluten Subjektes. Ein solcher Gottesbegriff würde Grenzen in Gott setzen, wäre gleichbedeutend mit Vereinsamung Gottes, metaphysischem Egoismus, gäbe Zeugnis von der Unfähigkeit, durch die Liebe aus sich herauszugehen, von einer gewissen ontologischen Armut und Dürftigkeit. Jedes Wesen, das sich selbst gemeinschaftlich bewusst ist, wäre reicher als dieses einpersönliche Absolute. Eine solche luziferische, eigennützige Selbstliebe würde den Wert des Absoluten vernichten, es zum Spielzeug seines Egoismus machen, ja seines Lebens berauben.

Ebensowenig wie der starre Eingottglaube vermag die heidnische Vielgötterei das Problem in befriedigender Weise zu lösen:

der Polytheismus legt Zeugnis ab von einem tiefgehenden Unvermögen des Ich, sich selbst zu begründen. Innerhalb der Grenzen mehrerer absolut-relativer Ich vermag sich das menschliche Ich weder zu begründen noch zu beruhigen, eben weil ihrer viele sind. In dieser Aporie liegt für das natürliche religiöse Selbstbewusstein sowohl die Möglichkeit als auch gewissermassen die Rechtfertigung des Polytheismus (1, 41-42).

So sieht denn Bulgakow nur e i n e Lösung des Rätsels, nur e i n e Erfüllung der Postulate: die Offenbarung der Heiligsten Dreifaltigkeit. Diese Schlussfolgerung zieht er aus den voraufgehenden Erwägungen: « Nur eine Liebe, mit der man im Seinigen nicht sich, sondern den Nächsten liebt,... ist eine freie Liebe, die keine Grenzen kennt. Wie das Ich nicht in seiner Einzigkeit existiert, sondern Glied eines gewissen Wir ist, so gibt auch die absolute Liebe sich nicht einem absoluten, einpersönlichen, einsamen Subjekte hin, sondern fordert die Überwindung der Grenzen des metaphysischen Egoismus. Wie das Ich eine Funktion der Vieleinheit ist, der ' Sobornost ', so fordert auch die Beziehung des Absoluten zur Welt die Befreiung von der metaphysischen Einzigkeit. Ein despotischer Gott, ein Selbstherrscher, ein eigenliebiger Gott, der sich in selbstischer Abgeschlossenheit erschöpft und die Welt nur zur Befriedigung seines Egoismus hat, der in sich seinesgleichen nicht kennt, ist kein Gott. Auf diese Weise ergibt sich das Postulat einer Gottheit, die, soweit dies aus ihrer Absolutheit fliesst, einzig ist und doch gleichzeitig auch nicht einzig, sondern in sich gemeinschaftlich. Der Begriff des Absoluten als Weltherrscher führt daher auch zur Aporie, denn er erweist sich als widerspruchsvoll. Er muss gleichzeitig den Anforderungen der Einheit und Vieleinheit genügen; das erste entspricht der Absolutheit des Wesens, das zweite der Absolutheit der Art des Besitzes. Derart sind die Postulate » (1, 38).

Noch an einer anderen Stelle zieht Bulgakow zusammenfassend den gleichen Schluss: Die Grundtatsache der « Sobornost ' » des Bewusstseins « wird begreiflich und sogar notwendig im Lichte der Lehre von der hl. Dreifaltigkeit. Vermittels der Postulate des Selbstbewusstseins geht unser Geist aus sich und über sich hinaus der Offenbarung seines Urbildes entgegen. Und in Verbindung mit diesen Postulaten, die Flügel des Geistes sind, Möglichkeiten, über sich selbst hinauszugehen, werden mit Sinn erfüllt die Erfahrung der Liebe und der Pfad der Liebe, der allein über die Grenzen der Einpersönlichkeit hinausführt. Die hl. Dreifaltigkeit ist die

Geistessonne, die am Himmel unserer Seele steht und die durch ihr Licht die Seele für sich selbst sichtbar werden lässt: ' in Deinem Lichte schauen wir das Licht ' auch für unsere eigene Seele » (II, 57-58).

2. Mit diesem Begriff vom Bild der Dreifaltigkeit im «gemeinschaftlichen » Selbstbewusstsein des Geistes (des Ich = Ich-Du-Er, usw.) tritt Bulgakow an die Beurteilung der Augustinischen Gedanken heran: « Von diesen Postulaten der Dreifaltigkeit, die in unserem Selbstbewusstsein vorhanden sind, unterscheiden sich scharf Verähnlichungen, Vergleiche und Analogien, die mühsam von den Gottesgelehrten aufgesucht werden, um durch sie unserem Bewusstsein das unbegreifliche Geheimnis der Dreipersönlichkeit näherzubringen. Der Methode der Analogien, die sich auf die natürliche oder psychologische Welt beziehen, sich aber nicht unmittelbar an das persönliche Selbstbewusstsein wenden, ist ein Zug gemeinsam: sie alle leiden an ' ignoratio elenchi ', gehen am Ziel vorbei. Statt der Dreipersönlichkeit und des Eineswesensseins in der Dreieinigkeit wird durch sie einfach eine Dreifaltigkeit oder Dreiheit irgend welcher Erscheinungen oder Beziehungen erläutert, – mit andern Worten, sie alle gehören nicht zur Sache » (II, 58 f.).

Insbesondere beurteilt Bulgakow von hier aus die « psychologische Methode » des hl. Augustinus, die in den 15 Büchern De Trinitate (vor allem von Buch 9 an) angewendet wird: « Weit gefährlicher – als die Analogien aus der leblosen Natur – sind die der Psychologie entlehnten. Hier kommt es zu einer Vermischung des Seelischen (душевное) und des Geistigen (духовное). In den Erscheinungen des psychologischen Lebens kann nicht mehr Geistigkeit vorhanden sein als in den Erscheinungen der physischen Welt, ungeachtet dessen dass sie auch das Innenleben betreffen. Daher ist es falsch und gefährlich, sich auf jenen Pfad zu begeben, auf dem die hl. Dreifaltigkeit psychologisch erfasst wird, ist es falsch, das Dogma der Dreifaltigkeit zu psychologisieren. Auf den Pfad des dogmatischen Psychologisierens wird unaufhaltsam der Rationalismus gedrängt. So hat er sich auch in der katholischen Scholastik festgesetzt, die einen krass ausgeprägten Psychologismus und Anthropomorphismus in der Lehre von der Dreifaltigkeit vertritt. Auf diesen Pfad lenkte sie der bedeutendste Vertreter der abendländischen Gottesgelehrsamkeit – in gewis-

ser Hinsicht ihr Stammvater - der selige [1] Augustinus in seinem Traktat De Trinitate. Diese bemerkenswerte Abhandlung wurde überhaupt in gewisser Beziehung zum Verhängnis für die lateinische Theologie. Augustinus sucht ehrlich den Schlüssel zum Verständnis der hl. Dreifaltigkeit in der psychologischen Anlage des Menschen, in den wechselseitigen Beziehungen seiner seelischen Kräfte... Auf Grund des vollkommen richtigen Gedankens, dass trinitatem in homine, qui imago Dei sit, quandam inesse, stellt Augustinus diese falsche psychologische Analogie auf » (II, 59).

Bulgakow versucht Augustins Lehre nach Zitaten aus den Büchern De Trinitate möglichst genau wiederzugeben: « Der menschliche Geist stellt sich bei ihm dar als Verstand, Erkenntnis, mit der er sich erkennt, und Liebe, mit der er sich und seine Erkenntnis liebt (mens et notitia, qua se novit, et amor, quo se notitiamque suam diligit). Einen ähnlichen Sinn hat die Unterscheidung von Gedächtnis, Überlegungskraft und Liebe oder (?) Wille » (II, 59). « Es ist nicht leicht, den genauen Sinn der Augustinischen Analogien zu ergründen: gemeinsam ist ihnen, dass sie zur Grundlage einige Tätigkeiten oder Fähigkeiten der menschlichen Seele nehmen, die mit Hilfe von Abstraktionen bald in Wesenheiten, bald in Personen verwandelt, fast personifiziert werden » (II, 60). Weiter unten fasst dann Bulgakow sein Urteil kurz zusammen: « Die Lehre des seligen Augustinus kann man folgendermassen verstehen: ' Ähnlich wie die menschliche Seele die Fähigkeit hat zu erkennen und zu wollen – Vernunft und Willen –, eignen die gleichen Kräfte auch der Gottheit, die sie hypostatisch besitzt ' ».

Im einzelnen beanstandet Bulgakow in Augustins Trinitätslehre vor allem folgende Punkte: « In der ersten Dreiheit mens, cognitio [2], amor ist mens halb Geist, Subjekt, Aussagegrund, halb Denkkraft. Bei der ersten Auffassung kann selbstverständlich der Geist nicht in eine Reihe gestellt werden mit seinen Tätigkeiten – cognitio et amor, bei der zweiten jedoch bezieht er sich auf die cognitio wie eine allgemeine Fähigkeit auf die besondere Verwirklichung eben dieser Fähigkeit, wie eine Potenz auf ihren Akt, d. h. im wesentlichen besteht kein Unterschied » (II, 60).

(1) So wird Augustinus gewöhnlich von den Orthodoxen genannt, was zwar nicht mit der in der katholischen Kirche üblichen Unterscheidung von « heilig » und « selig » zusammenfällt, aber doch eine Minderung bedeutet.

(2) Muss heissen « notitia »

Der zweite Ternar birgt andere Schwierigkeiten: « In ähnlicher Weise unterscheiden sich memoria und intelligentia untereinander wie zwei Arten ein und derselben Fähigkeit: intelligentia ist die verwirklichte Fähigkeit der memoria, oder aber umgekehrt, memoria ist das Ergebnis der intelligentia, sodass sie in gerader und umgekehrter Ordnung aufgestellt werden können. Noch mehr Bedenken muss bei Augustinus der Gebrauch des Wortes amor erregen, das er hinstellt als ein Drittes zwischen dem, der liebt, und dem, was geliebt wird, amare et amari. Doch gibt es in der Liebe als Seelentätigkeit dieses Dritte überhaupt nicht, es ist eine abstrakte Wortbildung zur Beschreibung der Tätigkeit, die sich vollkommen in amare et amari erschöpft (deshalb ist auch jene Behauptung Augustins unrichtig, dass auch in der Liebe zu sich selbst zwei Bestandteile vorhanden seien: der Liebende und die Liebe selbst) » (II, 60-61). « Noch sonderbarer und unrichtiger ist seine Gleichsetzung von charitas sive voluntas (eine jener Gleichsetzungen, die für die abendländische Theologie verhängnisvoll wurden): als psychologische Zustände sind Wille und Liebe vollkommen verschiedene Fähigkeiten, überdies kann der Wille nicht ohne Grund vor mens gestellt werden als ihre (der mens) eigentliche Quelle (was eben in der voluntaristischen Metaphysik und Psychologie geschieht). Sodann stehen die Ternare des sel. Augustinus Kopf. Übrigens ist es kaum notwendig, auf dem nur annähernden und ungenauen Charakter der Vergleiche zu bestehen, die der sel. Augustinus anstellt, wo er selbst im 15. Buche De Trinitate ihre Mangelhaftigkeit aufdeckt. Verstand, Selbsterkenntnis und Selbstliebe kommen dem Menschen zu, sind aber nicht dieser Mensch selbst, seine Person, während die hl. Dreifaltigkeit, deren Bild hier aufgewiesen wird, Gott selbst ist (Kap. 7, Nummer 11). Ebenso gehören auch Gedächtnis, Intellekt und Liebe oder Willen der Person, aber sind nicht die Person selbst. Von ihnen kann man sagen, dass sie mea sunt, non sua. Man kann sagen, dass ein und dieselbe Person sie *hat*, aber sie *ist* nicht diese drei. Dagegen in illius vero summae simplicitate naturae quae Deus est, quamvis unus sit Deus, tres tamen personae sunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus (c. XXII, 42). Ferner weist Augustinus auch darauf hin, dass, wenn im menschlichen Geiste Gedächtnis, Intellekt und Liebe zwar gegenseitig sich ergänzende, aber auch wieder sich voneinander unterscheidende Fähigkeiten bilden, in der hl. Dreifaltigkeit sie alle jeder der drei Hypostasen in Besonderheit und in ihrer Gesamtheit zukommen (VII, 12) ».

« Auf diese Weise kommt auch Augustinus selbst zum Schluss, dass die von ihm aufgewiesene Dreiheit der menschlichen Seelenkräfte der hl. Dreifaltigkeit unähnlich ist... (c. XXIII, 43). Diese Unterschiede führt Augustinus zurück auf die unvermeidliche disparitas trinitatis quae in homine est, a Trinitate, quae Deus est. Behält man jedoch nach Abzug dieser disparitas überhaupt noch etwas, es mag sein, was es will, vom ganzen Vergleich ? Als tertium comparationis bleibt lediglich ein dreifaches Schema von Fähigkeiten unserer Seele, aber diese Dreiheit ist sowohl ihrem Inhalte nach offenbar gekünstelt und schwankend und enthält überdies nicht jenes Postulat der Dreifaltigkeit, das im Inneren unseres Geistes ruht. Augustinus fällt hier in einen Anthropomorphismus. Die Erkenntnis im Menschen ist nur e i n e Fähigkeit der Seele, die in gleicher Linie mit ihren anderen Fähigkeiten liegt: Gedächtnis, Wille, Sympathie (' Liebe '), aber in diesen psychologischen Fähigkeiten darf man das Bild der hl. Dreifaltigkeit nicht sehen. Mit Recht findet er freilich in der Fähigkeit des Menschen zu erkennen und zu lieben Züge des Gottesbildes, doch muss man die allgemeine Gottähnlichkeit des Menschen vom dreipersönlichen Bild unterscheiden, das ihm eingeprägt ist. Die Schemata Augustins hellen diese Wechselbeziehung nicht auf, sondern verdunkeln sie, führen auf den falschen Pfad. In den verschiedenen uns innewohnenden Fähigkeiten ist kein Postulat der Dreifaltigkeit enthalten, z. B. kein Erkenntnisakt (des eigenen Ich) als Hypostase, ebensowenig wie mens oder memoria oder voluntas ein solches enthalten » (II, 61-62).

« In diesem Anthropomorphismus liegt die Gefahr, die hl. Dreifaltigkeit auf Grund von Funktionen oder Tätigkeiten der Seele zu deuten, die Postulate der Dreifaltigkeit nicht im persönlichen, menschlichen Selbstbewusstsein zu suchen, nicht in der Fähigkeit zur Liebe, die in das gemeinschaftliche Selbstbewusstsein des Menschen hineingelegt ist, sondern in seinen besonderen Fähigkeiten und Tätigkeiten » (II, 62).

3. *a)* Wie sind nun Bulgakows Aufstellungen zu beurteilen, und zwar zunächst ihre allgemeinen Voraussetzungen ?

Grundlegend für Bulgakows System ist der **Unterschied von Geist** (духъ) **und Seele** (душа). Zwar wird dieser Unterschied von Bulgakow stets behauptet, jedoch an keiner der in Frage kommenden Stellen aufgewiesen. Mit dem Eigenschaftswort духовное be-

zeichnet Bulgakow teils das, was im Deutschen mit «geistlich», teils was mit «geistig» bezeichnet wird; ähnlich entspricht душевное teils dem Geistigen, teils dem Seelischen.

Dem духъ teilt Bulgakow das persönliche Selbstbewusstsein zu, die соборность des Bewusstseins, die Liebe; dieses Bewusstsein hat eine Hinordnung zur Offenbarung und zu Gott und steht im Gegensatz zur Erfahrung, zur empirischen Sphäre.

Die душа dagegen wird mehr in Verbindung gebracht mit Fähigkeiten, Tätigkeiten, Kräften, Erscheinungen, Beziehungen.

Fast erscheinen духъ und душа wie zwei verschiedene Stockwerke ein und derselben Menschenseele, wie eine höhere und niedere Seelenschicht ([1]).

Die ganze Unterscheidung erinnert an den Unterschied, der tatsächlich zwischen Leibseele und Geistseele besteht: die in ihrer Tätigkeit an den Leib gebundene Leibseele hängt auch in ihren höheren in sich rein geistigen Funktionen natürlicherweise – wenigstens gegenständlich – vom Leiblichen ab, während die vom Leibe unabhängige Geistseele an sich – z. B. in der Ebene des Mystischen und nach der Trennung vom Leib im Tode – ohne den Leib tätig sein kann.

Diesem Unterschied entsprechend verlegt Bulgakow das Bild der Dreifaltigkeit in den Geist und – was für ihn das gleiche bedeutet – in das Selbstbewusstsein, nicht aber in den psychologischen Bereich, in die seelischen Kräfte des Menschen. Hier erhebt sich allerdings sogleich eine grundlegende Schwierigkeit: ist etwa das Selbstbewusstsein keine psychologische Tatsache?

In der Tat lassen sich Psychologie und Selbstbewusstsein nicht einfachhin voneinander trennen. Ebenso wie es, auch als Wissenschaft, eine Psychologie des natürlichen Bewusstseins gibt, existiert auch eine Psychologie des christlich-gläubigen Bewusstseins, ja eine Psychologie des mystisch-begnadeten Bewusstseins ([2]), wenn es auch, je erhabener der Gegenstand ist, desto schwieriger wird, Tatsachen und Wirklichkeiten und Erlebnisse in Worten zum Ausdruck zu bringen.

Einerseits scheint nach Bulgakow der Unterschied zwischen Geist und Seele nicht dem Unterschied zwischen Übernatur (Gnade)

([1]) Gleichwohl bezeichnet Bulgakow gelegentlich auch mit душа die ganze Seele, nicht nur das Seelische im Gegensatz zum höheren Geistigen. Z. B. II, 57-58.

([2]) Vgl. dazu Dr. P. Alois Mager O. S. B., Universitätsprofessor, *Mystik als seelische Wirklichkeit, Eine Psychologie der Mystik*, Graz-Salzburg 1946.

und Natur zu entsprechen, da nach seiner Auffassung die Spekulationen der grossen Philosophen, vor allem der Idealisten, Bemühungen des Geistes sind, also – vom scholastischen Standpunkt aus gesehen – Bemühungen des natürlichen Menschen. Bulgakow versteht unter « persönlichem Selbstbewusstsein » an erster Stelle die philosophische Reflexion auf das eigene Ich, im Gegensatz zur empirischen, rein erfahrungsmässigen Icherkenntnis.

Andererseits aber schreibt er dem « Geiste » doch auch noch etwas Höheres zu, etwas Geheimnisvolles, das die Seele über sich selbst hinaushebt, also etwas Mystisches.

Die Postulate. — Im Selbstbewusstsein des Geistes sollen nach Bulgakow Postulate hinterlegt sein. Die Theorie von Postulaten geht auf Kant zurück, der den Weg der « reinen Vernunft », des Verstandesschlusses als Weg zu Gott für ungangbar erklärt, sich aber den Weg von Postulaten der praktischen Vernunft offenhält. Doch machen den Inhalt der Kantischen Postulate natürliche Werte aus (Gott, Freiheit, Seele oder Unsterblichkeit), den Inhalt der Postulate Bulgakows aber bildet das übernatürliche Geheimnis der Heiligsten Dreifaltigkeit.

Diese Postulate sollen vor jeder Erfahrung im Geiste hinterlegt sein. Sie gleichen daher den Kantischen Formen a priori oder den Platonischen Ideen. Nun existieren aber solche Formen oder Ideen a priori nicht. Unser Geist (bzw. unser Verstand oder unsere Vernunft) besitzt natürlicherweise die Fähigkeit, aus den Erfahrungsdingen die (allgemeinen) Begriffe abzuheben und sich selbst nach Analogie der sinnlichen Gegenstände (als Substanz) zu erkennen. Sogar in dieser unmittelbaren Selbsterkenntnis oder Selbstreflexion erkennt die Seele sich nicht in abstrakt-geistigem Schauen, nicht « losgerissen » von den Sinnendingen, sondern als konkret auf die materiellen Objekte bezogen d. h. « mit ihnen zusammengewachsen ». Mit anderen Worten: die Seele, der Menschengeist, ist « forma corporis », ist kein « reiner Geist ». Ein « Geist », der einerseits mit der Menschenseele identisch sein und andererseits sich in rein geistiger Schau erfassen soll, existiert natürlicherweise nicht; er wäre das Ergebnis einer Selbsttäuschung. Gewiss gibt es im Menschen ein geistiges Schauen, ein « intelligere »; aber dessen eigentlicher Gegenstand ist das « intelligibile in sensibilibus », das Schaubare in den Sinnendingen; dagegen wird das « intelligibile in se », das in sich Schaubare, nur analog, nur reflex erkannt, was

auch, ja zunächst von der Selbsterkenntnis des Menschengeistes gilt. Erst das Ergebnis von Verstandestätigkeit und Erfahrungsgegebenheit wird im Gedächtnis hinterlegt und ist anwendbar auf nachfolgende Erfahrungen. Durch philosophische Selbstreflexion auf das eigene Ich erkennt der Menschengeist dieses nur als nacktes, blosses Subjekt, als Suppositum, Substrat – als « Unterlage » –; mehr lässt sich darin nicht finden, auch kein Postulat.

Der Inhalt der Postulate. Weitere Probleme ergeben sich aus dem Inhalt der Postulate, dem Ich-Du-Wir, usw. Bulgakow stellt einander entgegengesetzte Behauptungen auf: das Ich setze das Du mit (I, 35); das Ich setze das Du und Er nicht mit, sondern postuliere sie nur (I, 37); ja es führe keine logische Brücke einer Deduktion von einem Ich zum anderen, zum Du: jedes Du sei für das Ich immer eine gewisse Offenbarung, eine « Erfahrungstatsache » (I, 39). Die Unausgeglichenheit dieser Behauptungen findet ihre Erklärung darin, dass die willkürlichen aprioristischen Voraussetzungen Bulgakows mit seinen anderen richtigen und folgerichtigen Gedankengängen nachher in Widerspruch geraten.

Des weiteren drängt sich die Frage auf: drückt Bulgakows Ternar Ich-Du-Wir drei Personen aus? Kann doch das Wir als blosse Zusammenfassung vom Ich und Du aufgefasst werden; auf diese Weise ergäben sich nur zwei Personen. Andererseits können Wir, Ihr, usw. auch mehr als drei Personen bezeichnen. Und in der Tat versucht Bulgakow zu zeigen, dass das Ich seine Selbstsetzung in der Reihe Ich-Du-*Er* verwirklichen muss, um so die dritte, vom Ich und Du verschiedene Person aufzuweisen (I, 35 f.). Doch kann auch das Er als blosse Objektivierung der persönlichen Du-Beziehung aufgefasst werden, sodass auch das Ich-Du-Er nicht notwendig über eine Zweiheit hinausgeht.

Das Schema des persönlichen Fürwortes ist an sich leer, rein logisch, überdies aus der Erfahrung gewonnen, empirisch. An sich ist es unbestimmt und sagt nichts von der Anwendung auf bestimmte Personen und deren Existenz.

Man ist versucht an Bulgakow, der das Gottesbild auf je drei Menschen verteilt, die Frage zu richten, wo die Gottesebenbildlichkeit im ersten Menschen lag, als er noch allein ohne das Du und Er lebte, wo im ersten Menschenpaare, als das Er, die Nachkommenschaft, noch nicht vorhanden war. Dem dreifaltigen Gottesbild fehlte anscheinend noch seine Vollendung.

Wie kann ferner schon vor jeder Erfahrung dieses « Gemeinschaftsbewusstsein » im Menschen vorhanden sein, wenn dieser zur Erkenntnis einer Vielheit anderer, von ihm verschiedener Menschen erst allmählich im Verlauf seiner menschlichen Erfahrung gelangt ? Erfahrungsmässig mag sich das Ich- und Gemeinschaftsbewusstsein im Kinde für gewöhnlich als Kind–Mutter–Vater bilden, und in diesem Sinne als Ich-Du-Er. Doch erhält das Du, Er, usw. dadurch, dass es dem Ich bewusst ist, keineswegs sein Dasein in sich, es sei denn das rein logische Dasein eines Gedankendinges im Ich (1). Daher ist das Personsein des anderen gar nicht in gleicher Weise im Menschen wie das eigene Personsein. Es ergibt sich also dieselbe Ungleichheit des Vergleiches, die Bulgakow am ersten Ternar Augustins tadelt (mens–notitia–amor: Geist–Erkenntnisfähigkeit–Liebesfähigkeit): Ich (mir im persönlichen Selbstbewusstsein als mit mir selbst identisches Subjekt gegenwärtig); Du (in mir gegenwärtig nicht mit jener Wirklichkeit, die es in sich hat, sondern nur als Gegenstand der Sinneserfahrung und des geistigen Erkennens und in diesem als Gedankending, « intentionaliter », wie die Scholastiker sagen, und nach Bulgakow nur als Postulat, als etwas Postuliertes); Er (in mir nur gegenwärtig als Objekt der Erinnerung, der Vorstellung und des geistigen Erkennens und so psychologisch und logisch in einem Zustand grösserer Objektivierung und Entfernung); Wir (eine Begriffsmischung: eine Bezeichnung für meine eigene mir gegenwärtige Wirklichkeit und zugleich für eine oder mehrere mir erfahrungsmässig oder nur in Gedanken, « repraesentative », gegenwärtige Personen unter Einschluss gemeinsamer, wechselseitiger Beziehungen).

Die Grundlage für einen Vergleich ist im vorliegenden Ternar Bulgakows noch schwächer als im ersten Ternar Augustins, wo die bewusste Erkenntnis- und Liebesfähigkeit nicht nur als Objekt, sondern als Subjekt oder zum Subjekt gehörig erscheint. Doch will Bulgakow offenbar das eigene Ich gar nicht mit allen drei göttlichen Personen vergleichen, sondern nur mit je einer Person. Dann aber entsteht die Frage, mit welcher Person im besonderen der Menschengeist verglichen werden soll, ob vorzugsweise mit einer oder mit jeder beliebigen.

(1) In diesem Sinne behauptet Bulgakow richtig – vgl. I, 37 — das Du und Er (an sich) würden vom Ich nicht mitgesetzt, sondern nur postuliert.

Des weiteren hat unser persönliches Selbstbewusstsein nach Bulgakow deshalb den Charakter eines Postulates, weil es in sich widersprechend, rätselhaft ist und daher nach einer Lösung verlangt.

Dass der absolut-relative Charakter des menschlichen Ich als eines begrenzten, endlichen auf das Unbegrenzte, Absolute hinweist, ist richtig. Doch ist die nähere Beschreibung dieses « widerspruchsvollen » Ichbewusstseins in Bulgakows Gedankengängen dunkel und daher schwer verständlich. In doppelter Weise ist nach Bulgakow das Ich relativ, begrenzt (I, 35 f.): einmal wird es als Subjekt durch das Objekt begrenzt; sodann findet es auch in sich selbst eine Schranke, nämlich das Mit-Ich d. h. das Du, usw. (das Du ist eine « Selbstoffenbarung », eine « Selbstreflexion » des Ich, « in der Welt des Seins gibt es kein Du, in ihr gibt es nur Dinge, Objekte ») (1).

Wahr daran ist, dass ich die eigene Seele nach Analogie der Erfahrungsgegenstände erkenne und die mir in der Erfahrung gegebenen Menschen hinwieder nach Analogie des eigenen Ich, der eigenen Seele. Falsch ist die Annahme, dass die Begrenzung des Ich durch das Du nicht über die objektive Erfahrung gehe, nicht in ihr und durch ihre Vermittlung geschehe. Ja die Begrenzung des Ich durch das Du wird nicht so unmittelbar erfasst wie die durch die objektive Materie, obschon die persönliche Begegnung – und wohl zuerst die mit der Mater, der Mutter – psychologisch einen grösseren Unmittelbarkeitscharakter aufweist.

Richtig an Bulgakows Gedanken ist auch, dass der Mensch zur Selbstentfaltung seiner Persönlichkeit (natürlicherweise) nur durch die Erkenntnis anderer Menschen gelangt. Die Erkenntnis des Du weckt im Menschen das gemeinschaftliche, soziale Sein; in der Erkenntnis des Du offenbart sich das Ich nicht nur als auf die Sinnesobjekte bezogen, sondern auch als bezogen auf den Mitmenschen. Diese Du-Erkenntnis ist eine « Selbstreflexion », weil der Mensch den Mitmenschen nach Analogie des eigenen Ich und Bewusstseins erkennt, d. h. gleichsam sein eigenes, bewusstes Sein in die ihm als Sinnenobjekt entgegentretende, seinem eigenen Körper ähnliche Gestalt projiziert. Wie das Kind den eigenen Körper erst allmählich von den übrigen Körpern der Sinnesgegenstände

(1) Nach Bulgakow gehört zur « Welt der Dinge » nicht das persönliche Selbstbewusstsein, die Person, wohl aber die « Natur », das « Wesen » des Ich, Du usw. (I, 57 f.)

zu unterscheiden lernt und die unvollkommene Kenntnis des eigenen menschlichen Körpers durch Kenntnis anderer menschlicher Körper vervollständigt – durch Vergleich und Unterscheidung innerhalb der gleichen objektiven Materie –, so lernt der Mensch auch seine auf die Materie bezogene Seele, sein Ich vollkommen erst durch das Du, das Er, usw., d. h. vermittels anderer menschlicher Seelen, die auf die gleiche gemeinsame Materie bezogen sind. Dass aber das Du, das Er, das Ihr, usw. wirklich ausserhalb des eigenen Ich existieren, wird genau genommen erschlossen; und doch drängt zu einem solchen Schlusse die Natur unserer Sinneserkenntnis und unseres gegenständlichen Erkennens: am Ende einer Kette oder Reihe von Erfahrungen und Erwägungen leuchtet die Idee, der Begriff des persönlichen Du, des Mitmenschen auf.

Bulgakow jedoch setzt die « Sobornost' », die Gemeinschaftlichkeit des Bewusstseins, a priori voraus. Dermassen hat er sich in diese Konzeption hineingedacht, dass er sie nun in alle von ihm erkannte Wirklichkeit projiziert und dann auch in allen philosophischen und theologischen Gedankengängen wiederfindet. Gleichwohl versucht er irgendwie eine Ableitung oder Begründung der Sobornost' (I, 32 ff.), die natürlich jenem, der nicht von der gleichen Voraussetzung ausgeht, willkürlich und sprunghaft erscheinen muss. Indem er einerseits die Methode der idealistischen Philosophie anwendet und andererseits die Gemeinschaftlichkeit des Bewusstseins voraussetzt, kommt er zu einander widersprechenden Sätzen: « Das Ich selbst *ist* das Mit-Ich, alle Ich sind eines und desselben Wesens » und daneben « Mein Ich, und ebenso jedes andere Ich, besitzt sein Leben allein, für sich und auf seine Weise, das Ich kann sich mit den anderen Ich *nicht identifizieren* »; oder auch « Das Ich *setzt* die Mit-Ich *mit* » und an anderer Stelle « Das Ich *setzt* sie *nicht mit*, es postuliert sie nur ».

In Wirklichkeit existieren hier keine Widersprüche, denn es gibt einen mittleren Weg zwischen aprioristischem Idealismus und aposteriorischem Empirismus. Was Bulgakow durch Widersprüche ausdrückt, will im Grunde nur folgendes besagen: im Bestreben, sich selbst als schlechthin absolut zu fassen, stösst sich das Ich an einer Grenze, dem Nicht-Ich, und erkennt so seine Relativität; es vermag sich nicht als eines und desselben individuellen Wesens mit dem Mit-Ich, als diesem gleich (ὁμοούσιος) zu betrachten, denn es handelt sich nicht um ein numerisch einziges, sondern

nur um ein (vervielfältigtes) ähnliches [1], wenn auch gemeinsames Leben aller Ich (ὁμοιούσιος).

Im Grunde sucht Bulgakow nichts anderes als den gemeinsamen Urgrund für das Absolute und das Relative, das Eine und das Getrennte, das Gleiche und das Ähnliche im Menschensein.

Eine weitere Schwierigkeit der Postulate liegt in der Verbindung von Postulat und postulierter Wahrheit. Zunächst muss betont werden, dass ein Postulat der Vernunft (I, 31), das in keinem Sinne Vernunftbeweis wäre, eine vernunftlose, sinnlose Forderung bedeuten würde. Nun lässt sich aber nicht verstehen, wie aus der natürlichen Problematik der Vernunft das Geheimnis der Hl. Dreifaltigkeit gefordert oder erschlossen werden könne (vgl. I, 31), vor allem da auch nach Bulgakow selbst dieses Offenbarungsgeheimnis übernatürlich, überverstandlich ist und der Mensch aus eigenen Kräften den dreieinigen Gott nicht erkennen kann. Trotzdem behauptet Bulgakow, dass auf Grund der Postulate dies Dogma eine Notwendigkeit für unser Denken, ja der Ausgangspunkt jeglicher Metaphysik wird, Worte die auf eine ganz enge Verknüpfung von Postulat und geforderter Wahrheit, von Frage und Antwort hinweisen. Ein Widerspruch lässt sich nur durch die Annahme vermeiden, dass die Postulate erst im Lichte der Offenbarung klar als Rätsel, als Frage erkannt werden, sodass der Menschengeist das Rätsel im Licht seiner Lösung, das Abbild im Lichte des Urbildes schaut, und auch wieder umgekehrt.

Ist aber die Denknotwendigkeit des Geheimnisses der Dreifaltigkeit erst eine Folge seiner Offenbarung und entsteht sie dadurch, dass der Mensch das eigene Ich im Lichte des Offenbarungsgeheimnisses als gottähnlich betrachtet, wie kann Bulgakow dann das Dogma der Dreifaltigkeit Ausgangspunkt jeglicher Metaphysik nennen? Gab es nicht eine Metaphysik, lange bevor dieses Geheimnis den Menschen geoffenbart wurde?

Die gleiche Schwierigkeit erhebt sich, wo Bulgakow versucht, die falschen Gottesbegriffe zu widerlegen: er setzt bereits in seiner Argumentation die Offenbarungswahrheiten voraus. Ihm schwebt die Tatsache der Dreifaltigkeit Gottes vor Augen, wenn er ein einpersönliches Absolutes für notwendig begrenzt, ja für unmöglich erklärt, da eigennützig, unfähig, durch die Liebe aus sich herauszugehen.

(1) Derselben Species.

Eine egoistische Liebe im Menschen – so versichert er – bedeutet Begrenzung, Unfreiheit; daher fordere auch die absolute Liebe Überwindung solcher Grenzen, fordere die Gemeinschaftlichkeit oder Mehrpersönlichkeit. Ein einpersönlicher Gott ist in seinem Verhältnis zur Welt für Bulgakow immer ein despotischer, eigenliebiger Gott. Hier zeigt sich, dass Bulgakow in seinen Beweisgängen stets von der Sobornost' ausgeht, die hinwieder durch den Trinitätsgedanken beeinflusst ist (1). So verbindet er beständig natürliche Vernunfterkenntnis und übernatürlichen Glauben, sodass nicht mehr zu unterscheiden ist, was der menschlichen Erkenntnis allein und was nur der durch die Offenbarung erleuchteten Erkenntnis zukommt.

Da die Heiligste Dreifaltigkeit ein Geheimnis im strengen Sinne des Wortes ist, kann der Mensch, auch nachdem er sie durch die Offenbarung erkannt hat, nicht in seiner Vernunft oder in seinem Geiste jene Linien sehen, die eindeutig zum Geheimnis der Dreifaltigkeit hin konvergieren, die es mit Notwendigkeit fordern. Auch unter Voraussetzung der Offenbarungswahrheit bleibt es stets schwierig, in den Geschöpfen Spuren und Züge der Dreifaltigkeit zu finden, wie übrigens Augustinus ausdrücklich und deutlich lehrt (2).

Aus der Annahme, dass die Selbstliebe eines Geschöpfes begrenzt, seine Nächstenliebe aber ohne Grenzen ist, folgt keineswegs, dass auch die Liebe des Absoluten egoistisch sein muss, wenn sie sich nicht einem andern Subjekt – ausser dem eigenen – schenkt, d. h. einer anderen göttlichen Person; folgt nicht, dass Gott dementsprechend mehrpersönlich sein muss. Denn einmal darf nicht vorausgesetzt werden, dass die Selbstliebe an sich notwendig selbstisch ist. Ferner ist die Selbstliebe Gottes, der ja als vollkommenstes Gut allen Grund sich zu lieben in sich selber trägt, durchaus kein « metaphysischer Egoismus ». Auch lässt sich nicht erweisen, dass ein einpersönlicher Gott in Beziehung auf die Welt notwendig despotisch und eigenliebig sein müsse, da er weder als Gott noch als Person irgendwie der Welt zu seinem Nutzen bedarf. Vorschnell zieht Bulgakow aus Unvollkommenheiten im Geschöpf den Schluss, dass etwas in Gott nicht sein könne oder dass etwas in Gott sein müsse. Er gestaltet aus Zerrbildern Gottes, die durch

(1) Vgl. Chomjakows theologische Schriften, vor allem seine kleine Abhandlung *Über die Einheit der Kirche* (*Церковь одна*).

(2) Vgl. in dem gleich zu zitierenden Buch von SCHMAUS, S. 169 ff; besonders S. 186 f.

Trug- und Fehlschlüsse des menschlichen Denkens zustande gekommen sind, Postulate des wahren Gottesbegriffes.

Wohl vermag der Mensch unter Voraussetzung der Offenbarung den Verstandesbeweis der Einpersönlichkeit Gottes als einen Trugschluss zu erkennen. Doch lässt sich mit Recht bezweifeln, ob die natürliche Vernunft überhaupt eine solche Frage formuliert hätte, da der Begriff der Person erst durch die Offenbarung zweier Geheimnisse, der Menschwerdung und Dreifaltigkeit, eine dazu ausreichende Klärung gefunden hat. Unter Voraussetzung der Offenbarungswahrheit kann der Verstand aufhellen, Verbindungslinien ziehen, in gewissen Grenzen Zusammenhänge und auch Notwendigkeiten schauen. Erst von hier aus lässt sich die Frage nach der Unmöglichkeit eines nur einpersönlichen Gottes irgendwie beantworten. Doch bleibt dabei für den irdischen Menschen auch nach der Offenbarung das Innenleben dessen, der « im unzugänglichen Lichte wohnt » (1), im tiefsten Dunkel des Geheimnisses verborgen.

b) Nach dieser Prüfung der allgemeinen Voraussetzungen Bulgakows lassen wir einen kurzen Überblick über die Augustinischen Ternare folgen. Wir legen dabei die ausgezeichnete Untersuchung von Dr. theol. Michael Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster i. W. 1927 (2) zugrunde. Ein Vergleich wird zeigen, ob Bulgakow die Gedanken des hl. Lehrers richtig wiedergegeben hat und mit Recht zurückweist (3).

Der erste Ternar (4): mens-notitia amor, Geist – dessen Wissen von sich – die Liebe zu sich, oder, noch genauer, Geist - aktuelles Selbstbewusstsein - aktuelle Selbstliebe. Zwar hat der Begriff notitia -

(1) *I Tim.* 6, 16.

(2) Im gleichen Jahre schrieb Bulgakow *Die Tragödie der Philosophie.*

(3) Dass die Untersuchung, die Schmaus angestellt hat, durchaus zuverlässig ist und dass wir ihm demnach in der Darstellung der Augustinischen Gedanken und bei der Verdeutschung der Augustinischen Terminologie im wesentlichen folgen können, beweist der Widerhall, den sein Werk – das erste in seiner Art - in der wissenschaftlich-theologischen Welt gefunden hat. Was man beanstandet hat, betrifft nicht den eigentlichen Gegenstand seiner noch auch unserer Untersuchung, sondern die Augustinische Theorie über die Beziehungen in der Heiligsten Dreifaltigkeit. Vgl. dazu Irénée Chevalier O. P., *S. Augustin et la pensée grecque, Les relations trinitaires,* Freiburg in der Schweiz 1940, S. 3 zu Beginn der Einleitung.

(4) Schmaus, S. 235 ff.

und dem entsprechend amor – bei Augustinus im Verlauf der Zeit eine Wandlung durchgemacht, da Anfangs- und Endtermin der Untersuchung wohl mehrere Jahre auseinanderliegen und der zweite Ternar bei Augustinus immer mehr in den Vordergrund rückt: im 9. Buche De Trinitate bedeutet notitia aktuelles Selbstbewusstsein, im 10. und vor allem im 14. Buche aber habituelles Erkennen, Wissen, das dem Gedächtnis angehört. Trotzdem behält notitia im ersten Ternar Augustins die Bedeutung von aktuellem Selbstbewusstsein. Es ist das unmittelbare Ichbewusstsein, das Erkennen des Geistes durch sich selbst, das innerste und sicherste Wissen des Menschen. Mit Recht weist Schmaus auf die « ungeheure erkenntnistheoretische Bedeutung dieser Texte » hin: « Sie sichern die Gewissheitserkenntnis gegenüber der Skepsis der Akademiker. Für Augustinus bedeutet die Gewissheit der Bewusstseinstatsachen den Ausgangspunkt des sicheren Erkennens... Diese Begründung der Gewissheitserkenntnis ist eine schöpferische Tat des grossen Denkers von Hippo, in der er kein Vorbild hat und die erst lange Jahrhunderte nach ihm Verständnis und Weiterbildung findet » (1). Man sieht, dass sowohl für Augustinus wie Bulgakow – für einen jeden in seiner Weise – das Bild der Dreifaltigkeit im Menschengeist den Ausgangspunkt jeglicher Metaphysik bildet. Augustins « Ausführungen zeigen den grossen Unterschied zwischen unmittelbarem Ichbewusstsein und reflektierter Selbsterkenntnis. Das erste betrifft die Persönlichkeit des Ich als solche, lässt es als Einheitspunkt und Einheitsgrund des gesamten seelischen Geschehens erscheinen, stellt es in Gegensatz zum Nicht-Ich, das zweite betrifft das Wesen der Persönlichkeit » (2).

Selbstverständlich trennt Augustinus diese beiden Arten der Erkenntnis nicht voneinander: « Doch kann man die beiden Arten des Wissens um sich nicht wie zwei voneinander unabhängige Grössen nebeneinanderstellen. Sie sind innigst miteinander verflochten und verwachsen, wie Person und Wesen in concreto aufs engste miteinander verbundem sind. Ein abstraktes Bewusstsein vom Ich ist unmöglich. Der Geist kann sich nicht als Persönlichkeit wissen, ohne zugleich über den Inhalt der Persönlichkeit etwas zu wissen » (3).

Wichtig für das Verständnis des ersten Ternars ist ferner Augustins Lehre über das Entstehen des Selbstbewusstseins: es entsteht

(1) Schmaus, S. 243.
(2) Ebenda, S. 245.
(3) Ebenda.

durch das (geistige, unkörperliche) Sichdenken, das cogitare. Zwar denkt sich der Geist nicht immer, aber er weiss sich stets. Denken ist aktuelles Erkennen, cognoscere. Augustinus identifiziert notitia mit verbum und imago. Das verbum kommt nur durch aktuelles Denken zustande. Wie das Wort, so wird auch die notitia gezeugt. Sie ist partus und proles. Vor ihrer Zeugung war sie nicht vorhanden (1).

Das dritte Ternarglied amor läuft stets dem Begriffe von notitia parallel. Besonders bezeichnend ist, dass Augustinus nicht vom Geiste über die Selbsterkenntnis zur Liebe gelangt, sondern vom Geiste und seiner Selbstliebe ausgehend zur Selbsterkenntnis und so zur Geistestrinität führt.

Zur Kritik dieses ersten Geistesternars bemerkt Schmaus: « Augustinus entdeckt in der Dreiheit mens, notitia sui, amor sui eine Reihe von Momenten, die sich sofort als Ausflüsse seiner oben entwickelten Trinitätslehre zu erkennen geben. Der Gedanke an die göttliche Trinität befruchtet seine psychologischen Erörterungen und lässt ihn viele Bestimmungen am menschlichen Geistesternar finden, die ohne das beständige Schauen auf die göttliche Trinität verhüllt geblieben wären. Es lässt sich verfolgen, wie Augustinus trinitarische Formeln wie das unius eiusdemque essentiae, una substantia vel essentia auf den menschlichen Ternar überträgt, um daraus umgekehrt wieder Gewinn für die Erkenntnis der göttlichen Trinität ziehen zu können » (2). Abermals stimmt Augustinus mit Bulgakow darin überein, dass er das Abbild im Lichte des Urbildes schaut und umgekehrt auf das Urbild Züge des Abbildes überträgt.

Anschliessend macht Schmaus zum ersten Ternar Augustins die gleiche Feststellung wie Bulgakow: « Als eine grosse Schwierigkeit ist freilich zu vermerken, dass das erste Glied doch eine bevorzugte Stellung einnimmt gegenüber den beiden anderen. Die Substanzialität der mens ist eine viel festere und klarere als die der beiden anderen Glieder. Augustinus fühlt das, wenn er die Substanzialität des ersten Gliedes ohne weiteres annimmt, während die der anderen erst bewiesen werden muss. Zudem ist das Eine und Einheitliche, die eine und selbe Substanz der Geist. Es würde dieser Tatsache von seiten Gottes ein Verhältnis entsprechen, wie wir es in der griechischen Trinitätsauffassung fanden. Mens repräsentiert nicht nur den Vater, sondern zugleich die Gottheit ».

(1) Ebenda, S. 251.
(2) Schmaus, ebenda, S. 263 f.

Der zweite Ternar ([1]): memoria–intelligentia–voluntas, Gedächtnis-Vernunft-Wille, und insbesondere Erinnerung – bewusstes geistiges Schauen – bewusstes Wollen. Aus den unmittelbar gewissen Bewusstseinstatsachen hebt Augustinus diese drei Seelenkräfte des menschlichen Geistes hervor. Es ist dem Geiste naturgemäss, es gehört zu seinem Begriff, dass er sich erinnert, dass er erkennt und will. Memoria ist die Seelenkraft, mit der wir, bewusst oder unbewusst, unser ganzes Wissen festhalten. Der Gebrauch des Wortes intelligentia schwankt bei Augustinus. Intelligentia oder intellectus ist der innerste Sinn, jenes höhere geistige Vermögen, durch das die Seele des Wahren, Schönen, Guten inne wird, es ist das Auge, mit dem die Seele Gott und ihre eigene Gottebenbildlichkeit schaut. Intellectus steht bei Augustinus im engsten Zusammenhang mit der Selbsterkenntnis und Selbstgewissheit des Geistes. Das se intelligere wird als eine Folge des Denkens hingestellt. Der Geist erzeugt durch das Denken den intellectus ([2]). Die ratio bedeutet das diskursive Denken; intelligere ist ein Ausdruck der Kontemplation, des Schauens, des rein intuitiven Erkennens. Augustinus hält ratio und intellectus nicht immer streng auseinander, sind sie doch nur verschiedene Seiten des höheren, geistigen Erkenntnisvermögens. Ist sodann intelligentia eine bewusste oder unbewusste Geistesfunktion ? Zwei Auffassungen gehen hier nebeneinander her. Im 10. Buche bedeutet es wohl « unbewusstes geistiges Schauen » ([3]). Im 14. Buch ist intelligere vorwiegend « bewusste Intuition ». Der Grund für diese Schwankung liegt einmal darin, dass die beiden Bücher zeitlich wohl ziemlich weit auseinanderliegen; sodann sucht Augustinus ein Bild der Dreifaltigkeit, das beständig andauert, nicht aber vergeht wie die bewussten Funktionen der Seele. Gleichwohl zieht Augustinus auch hier « bewusstes Schauen » als Bedeutung für intelligentia vor. Dieser zweite Ternar bildet in eigentlichem Sinne das in den oberen Seelenkräften liegende Bild der Trinität ([4]). Doch lässt Augustinus auch jetzt die unbewusste Trias, die in den Tiefen des Unbewussten ruht, nicht vollständig fallen.

Zur Kritik dieses Ternars macht Schmaus geltend, was sich abermals wenigstens zum Teil mit Bulgakows Einwendungen deckt: « Im

(1) SCHMAUS, S. 264 ff.

(2) Ebenda, S. 269.

(3) SCHMAUS, S. 268. Wie allerdings ein Schauen, eine Intuition unbewusst sein kann, sehen wir nicht. Gemeint ist doch wohl die unbewusste Fähigkeit und Fertigkeit, ein bereits erfahrenes Schauen abermals in sich erstehen zu lassen.

(4) SCHMAUS, S. 271.

zehnten Buche über die Trinität stellt Augustinus se nosse und se velle einerseits in Parallele zu se meminisse, se intelligere und se amare andererseits. Wie dem Geiste das se nosse und se velle immer eigen ist, so besteht auch eine Sempiternität von se meminisse, se intelligere und se amare. Das Sichdenken dagegen und folgerichtig das Sichunterscheiden von den objektiv von ihm verschiedenen Dingen ist eine Funktion des Geistes, welche mannigfaltige zeitliche Unterbrechung und zeitliche Begrenzung erfährt. Se intelligere und se cogitare sind also verschiedene Tätigkeiten, wie sich nach den früheren Ausführungen auch nosse und cogitare unterscheiden. Andererseits soll aber auch das früher als Funktion der memoria erwiesene nosse und intelligere verschieden sein und demnach auch memoria und intelligentia. Diese Verschiedenheit zu behaupten ist für Augustinus notwendig, wenn nicht der Ternar zu einer Dyas zusammenschrumpfen soll. Hier stellen sich nun grosse Schwierigkeiten ein. Es möchte scheinen, als ob memoria sui und intelligentia sui nur zwei verschiedene Bezeichnungen einer und derselben Sache seien. Der Kirchenvater meint, es sei die Unmöglichkeit zwischen beiden zu unterscheiden in einer Schlaffheit des Denkens begründet. Dieses sei unfähig, die so eng verbundenen Ternarglieder auseinanderzuhalten » ([1]).

Besonders ist noch am zweiten Ternar hervorzuheben, dass Augustinus ihn durchaus nicht nur rein subjektiv fasst, wenn auch das Bild der Trinität in der Richtung der Geisteskräfte auf das eigene Ich formal vollkommener zutage tritt, da der Geist sich selbst gegenwärtig ist.

Als Objekte der höheren Seelenkräfte kommen zur klareren Darstellung des Bildes der Dreifaltigkeit vor allem die Gegenstände der sapientia (vor allem Gott) in Frage, nicht sosehr die der scientia: es handelt sich um das unmittelbare Erfassen und Schauen (intelligere), nicht um das Fortschreiten von Gedanke zu Gedanke (ratiocinari). Doch hängen natürlich scientia und sapientia, das tätige und das beschauliche Leben, miteinander zusammen. Die Stätte, an der sich die Tätigkeit der scientia und sapientia vollzieht, ist die niedere, bew. die höhere Vernunft ([2]). Auch in dieser Hinsicht stimmt Bulgakow mit Augustinus überein.

In den Büchern De Trinitate « betrachtet Augustinus die Gottebenbildlichkeit der Seele als etwas ihr kraft ihrer natürlichen Beschaf-

([1]) Ebenda, S. 267 f.
([2]) *De Trinitate,* Buch XII, Kap. 3.

fenheit Anhaftendes. Durch die Erhebung in die Sphäre des Übernatürlichen wird dieses natürliche Ebenbild verklärt und verschönert. Die Übernatürlichkeit gehört nur zur Vollkommenheit, nicht zum Wesen des Bildes... Da sonach der Geist nur einer ist, kann man auch das Bild der Trinität nur in dem einen Geiste suchen, ohne die niedere und höhere Seite des Geistes – ratio und intellectus – zu einer realen Zweiheit zu zerreissen » (1). Es wird also in der höheren Vernunft, die sich den ewigen Dingen zuwendet, nicht nur eine Trias sichtbar, sondern auch ein Bild der Dreieinigkeit; wendet sich aber die (niedere) Vernunft den zeitlichen Dingen zu (und diesen zählt Augustinus auch den Glauben und die sittlichen Tugenden bei, da sie nur vorübergehend und vergänglich sind), so « entsteht in der Seele zwar eine Trias, aber kein Bild Gottes. Wenn der menschliche Geist in seiner Totalität betrachtet wird, ist er Bild Gottes. Wenn man aber in dem Geiste eine Verteilung nach Funktionen vornimmt, dann wird der Geist um so mehr nach dem Bilde Gottes gestaltet, je mehr er ewige Objekte intendiert » (2). Augustinus kündet nämlich hier emphatisch von der Gottesebenbildlichkeit der Seele in ihrer Vollendung, die voll erst eintritt, wenn das Glauben in Schauen übergeht.

Diese Gottesebenbildlichkeit des Geistes begründet die Möglichkeit, dass der Geist zu Gott in Beziehung treten und Gott anhangen kann. In seinem Innern findet der Geist den Ausgangspunkt, um zu Gott emporzusteigen. Umgekehrt lehrt Augustinus, dass die Trias der Seelenkräfte nur deshalb Bild Gottes ist, weil sie fähig ist, durch die memoria, intelligentia und dilectio mit Gott in Berührung zu treten (3).

Wohl erscheint dem hl. Augustinus die Erfüllung der Seelenkräfte mit Gott als Inhalt keineswegs bloss auf der Höhenstufe des intuitiven Erkennens, der Beschauung möglich. Doch weisen mehrere Momente klar darauf hin, dass nach Augustinus die Gottesebenbildlichkeit der Seele in ihrer höchsten und schönsten Blüte dann entfaltet ist, wenn die Seele in der Beschauung ganz mit göttlichen Inhalten erfüllt ist. In dem Einssein mit Gott besteht ja das wahre und höchste Glück des Menschen. Dass die Augustinische Trinitätsspekulation ihren Abschluss in der Trinitätsmystik findet, wird aus seinen übrigen Schriften, vor allem dem zehnten Buch der Confessiones bestätigt.

(1) SCHMAUS, ebenda, S. 297-298. AUGUSTINUS, Buch XII, Kap. 4.
(2) SCHMAUS, ebenda, S. 298.
(3) Ebenda, S. 304.

Der Ort, wo die Berührung zwischen Mensch und Gott stattfindet, ist der höchste Teil des Geistes, das Innerlichste der Seele, die geheimnisvollste Tiefe der Seele, der « Seelengrund ». Dort wird Gott gefunden [1].

* * *

Erst nach dieser Darlegung der Augustinischen Gedanken können wir nunmehr fragen, was auf die gegenteiligen Einwendungen Bulgakows zu erwidern ist.

Bulgakow bezeichnet die Vergleiche Augustins als « mühsam aufgesucht »; hierin stimmt er mit Augustinus überein, der die Bücher de Trinitate « libri operosi » nennt. Doch noch weit mühsamer, gesuchter und gekünstelter sind die Gedankengänge Bulgakows. Nach Bulgakows Meinung haben die Vergleiche der Theologen den Zweck, das grosse Geheimnis unserem Bewusstsein näher zu bringen. Augustinus jedoch hat sich das Ziel noch höher gesteckt; er will das wirklich im Menschengeist vorhandene Bild der Dreifaltigkeit aufweisen.

Die Vergleiche Augustins gehören nach Bulgakow sämtlich nicht zur Sache, weil sie als menschlichen Vergleichsgegenstand nicht drei Personen und ein Wesen nehmen. Gewiss, Augustinus geht von der Annahme aus, dass nicht drei menschliche Personen mit den drei göttlichen Personen verglichen werden müssen, sondern dass jede menschliche Person für sich allein Bild der drei göttlichen Personen sei, ein Umstand der schon an sich und notwendig eine wesentliche Ungleichheit in den Vergleich des Geschöpfes mit dem Schöpfer hineinträgt. Auch Bulgakow nimmt zum Ausgangspunkt nicht drei menschliche Personen, sondern das Bewusstsein eines einzigen Menschen, in das er allerdings die Mit-Ich (das Du und Er) hineinzieht. Es handelt sich hier genau genommen nicht um den Vergleich einer einzelnen menschlichen Person mit der gesamten Dreifaltigkeit, sondern einer einzelnen menschlichen Person mit nur einer Person der göttlichen Dreieinigkeit. Dazu kommt, dass Bulgakows Vergleich noch viel unbestimmter und schwankender ist als der Augustins. Die beiden anderen Ich, das Du und das Er, sind nämlich nach Bulgakow nicht konkret bestimmt – sie können ja nicht nur durch zwei andere, sondern durch beliebig viele Menschen dargestellt werden, – wie die Per-

[1] Schmaus, ebenda, S. 305 ff.

sonen der Dreifaltigkeit bestimmt sind (Vater, Sohn und Hl. Geist), sondern abstrakt und unbestimmt. Am Anfang der Augustinischen Schemata oder Ternare steht immer der Vater; Bulgakows Schema kann jede der drei göttlichen Personen zum Ausgangspunkt nehmen. Hier liegt unseres Erachtens der schwächste Punkt, ja der grösste Irrtum der Bulgakowschen Theorie. In der Tat führt diese Meinung, dass auch in der Dreifaltigkeit das Ich, Du, Er beliebig vertauscht werden können, Bulgakow – gegen die Überlieferung – zu grundfalschen Auffassungen über die Ausgänge und Beziehungen in Gott (1). Die Unbestimmtheit im Vergleiche Bulgakows tritt noch klarer dadurch hervor, dass er das Bild der Dreifaltigkeit in einem « Postulatscharakter » des Geistes sieht, in einem widerspruchsvollen Selbstbewusstsein: das Ich soll einmal mit dem Mit-Ich identisch, dann hinwieder nicht mit ihm identisch sein. Das Ich soll eines Wesens mit dem Mit-Ich und doch auch nur eines ähnlichen Wesens mit ihm sein. Diese Gedanken können auf die Dreifaltigkeit Gottes nicht übertragen werden, denn das göttliche Ich einer jeden göttlichen Person ist niemals mit dem Mit-Ich der beiden anderen Personen identisch (2); ebensowenig gibt es in der Dreifaltigkeit ein Schwanken zwischen « Eineswesenssein » und nur « Einesähnlichenwesenssein », wie es nach Bulgakow im menschlichen Selbstbewusstsein sich finden soll, denn die drei Personen der Heiligsten Dreifaltigkeit sind ein und desselben Wesens.

Doch besteht der Hauptvorwurf, den Bulgakow gegen Augustinus erhebt, darin, dass dieser das Seelische mit dem Geistigen vermenge. Was Bulgakow unter einer solchen Vermengung versteht, wäre klarer zutage getreten, wenn er zunächst einmal eindeutig den Unterschied von « Seelischem » und « Geistigem » dargelegt hätte. In Ermangelung einer solchen Definition muss der Leser mühsam suchen und vergleichen, um herauszufinden, wie er diesen Unterschied versteht. « Geistig » nennt nun Bulgakow das, was mit den Postulaten der Dreifaltigkeit zusammenhängt. Die Analyse oder Darlegung der Postulate aber (I, 31 ff.) bewegt sich –

(1) Vgl. dazu unsere Besprechung des Buches *Der Tröster, Утѣшитель*, Paris 1936, in *Orientalia Christiana Periodica,* Band III, 1937, S. 674-680. Bulgakow leugnet, dass die Beziehungen innerhalb der Heiligsten Dreifaltigkeit Beziehungen des Ursprungs seien (relationes originis vel causalitatis).

(2) Ausserdem stellt Bulgakow für die Dreifaltigkeit die Gleichung auf: Ich ist gleich Ich-Du-Er, *ein* absolutes Ich ist gleich den drei Ich der göttlichen Personen.

wie bereits festgestellt wurde – ganz in der Ebene philosophischer Erwägungen, die man metaphysische Reflexionen nennen kann, soweit sie Sein und Wesen der Dinge erforschen, psychologische Reflexionen, insofern sie der Erkenntnis der Seele dienen, oder erkenntniskritische Untersuchungen, insoweit sie das im Sein begründete Erkennen als Ausgangspunkt und als Grundlage annehmen. Doch findet sich in Bulgakows Erwägungen nicht die geringste Spur, die im Gegensatz zu Augustinus auf etwas Höheres hinwiese, sodass der « Geist » über das hinausginge, was Augustinus intelligere, d. h. Schauen, Intuition, aktuelles Sichdenken, aktuelles Selbstbewusstsein nennt und von der ratio unterscheidet.

Auch bleibt sich Bulgakow in der Ausdrucksweise nicht gleich: die Postulate sind enthalten im Geiste (духъ) und in der Vernunft (разумъ) (I, 31); die Liebe wird von ihm einerseits aufs engste mit dem « Geist » – der über dem Psychischen stehen soll – in Verbindung gebracht, andererseits nennt er die Liebe als « psychologischen Zustand » eine vom Willen verschiedene « Fähigkeit » (II, 61), gleichsam als ob es im Menschen eine Liebe gäbe, die weder psychologischer Zustand noch auch psychologische Tatsache ist.

Dunkel ist der von Bulgakow behauptete Gegensatz zwischen « persönlichem Selbstbewusstsein » und « psychologischer Sphäre », da Selbstbewusstsein Erk nntnis ist und beide, Selbstbewusstsein und Erkenntnis, psychologische Tatsachen, d. h. Tatsachen des Seelenlebens sind, ja Fähigkeiten und Kräfte der Geistseele im Unterschied zur Seele als dem Prinzip des Sinnenlebens. Die Tiefen des Geistes, von denen Bulgakow spricht (II, 62), müssten demnach noch tiefer sein als das Innerlichste der Seele, als der « Seelengrund », von dem Augustinus weiss. Die Unklarheit entsteht grossen Teils dadurch, dass Bulgakow, der von einer ganz verschiedenen Seite an die Behandlung der vorliegenden Fragen herantritt, dort Unterschiede zwischen seinei eigenen Auffassung und der des hl. Augustinus annimmt, wo sie in Wirklichkeit gar nicht vorhanden sind.

Bulgakow trennt Geist und Seele zu schroff voneinander ab; er nimmt an, dass es auch im irdischen Dasein des Menschen gemeinhin eine geist-seelische Betätigung gibt (wie sie der vom Leibe getrennten Seele oder der mystisch begnadeten Seele eigen ist) und stellt diese nicht nur der niederen leib-seelischen (tier- und pflanzenseelischen), sondern auch der höheren leib-seelischen Betätigung gegenüber, wie sie sich im natürlichen leibgebundenen Denken und Streben, Erkennen und Wollen vollzieht. Augustinus

dagegen unterscheidet gleichfalls sehr wohl höhere und niedere Vernunft (intellectus und ratio), ohne jedoch ihre natürliche Abhängigkeit von der Sinneserkenntnis zu leugnen und ohne beide auseinanderzureissen oder zu schroff einander gegenüberzustellen.

Bulgakows Behauptung, Augustins Vergleiche wendeten sich nicht unmittelbar an das persönliche Selbstbewusstsein, erweist sich demnach als falsch. Wird doch der erste Ternar gerade durch den Geist, sein aktuelles Selbstbewusstsein und seine aktuelle Selbstliebe konstituiert. Und vom zweiten Ternar schreibt Schmaus: « Aus dem reichen Schatz der unmittelbar gewissen Bewusstseinstatsachen will Augustinus diese drei Seelenkräfte, Gedächtnis, Vernunft und Wille in besonderer Weise herausheben » ([1]). Richtig ist allerdings, dass die Kraft, Fähigkeit oder Potenz nicht gleich unmittelbar erfasst wird wie der Akt, die Wirklichkeit oder Tätigkeit; eine geistige Fähigkeit wird in ihrer Tätigkeit (durch « Illation », die man erste Stufe des diskursiven Denkens nennen könnte) erfasst, eine geistige Tatsache oder Tätigkeit aber in sich selbst. Doch lassen sich diese beiden Arten der Erkenntnis in concreto nicht auseinanderreissen, ebensowenig wie die Wesens- von der Seinserkenntnis.

In drei Worte fasst Bulgakow seine Vorwürfe gegen Augustinus zusammen: Psychologismus, Rationalismus und Anthropomorphismus. Und doch hält sich Augustinus von all diesen Einseitigkeiten fern ([2]). Von einem psychologischen oder rationalistischen « Begreifenwollen » der Dreifaltigkeit kann bei Augustinus keine Rede sein, da er von der Wahrheit der Analogie zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein ganz durchdrungen ist und die waltenden Unterschiede in geradezu klassischer Weise formuliert hat ([3]). Das gleiche gilt vom Vorwurf des Anthropomorphismus. Es genügt hier darauf hinzuweisen, wie oft Augustinus z. B. den Gedanken betont, dass eigentlich nicht der ganze Mensch, der wesentlich aus Leib und Seele besteht, ein Bild Gottes sei, sondern nur der Geist. « Mit Entschiedenheit lehnt Augustinus eine organische Einheit der drei Personen ab. Das Wesen Gottes entfaltet sich nicht in drei Personen, welche die konstitutiven Elemente des geistigen Lebens Gottes wären. Jeder Gedanke an eine

([1]) Schmaus, S. 264.
([2]) Vgl. Schmaus, S. 169 ff.; 181 ff.
([3]) Vgl. Schmaus, S. 399 ff. vor allem 405.

solche immanente göttliche Selbstentwicklung ist Augustinus fremd » ([1]).

Bulgakow irrt ferner, wenn er behauptet, in den Erscheinungen des psychologischen Lebens könne nicht mehr Geistiges vorhanden sein als in den Erscheinungen der physischen Welt (II, 59). Die sich selbst bewusste Leibseele ist durch einen Wesensunterschied über die physische Ordnung erhoben. Gewiss, weder die Tierseele noch die Pflanzenseele ist geistig; aber die Tierseele steht dem Geistigen näher als die Pflanzenseele. Zudem ist im Menschen die eine ungeteilte Geistseele zugleich das Prinzip der tier– wie pflanzenseelischen Tätigkeit. Auch Schmaus kommt in diesem Zusammenhang auf die Frage zu sprechen, ob psychische und physische Ordnung den gleichen Wert besitzen. Er stellt die entscheidende Frage nach dem positiven Erkenntniswert der menschlichen Geistestrias: « Steht die dem menschlichen Geiste entnommene Analogie prinzipiell auf derselben Stufe des Erkenntniswertes wie die der physischen Ordnung angehörenden Analogien ? Zeichnet sie sich lediglich durch ihre Klarheit und Schönheit vor den letzteren aus ? Oder gewährt sie einen Einblick, mag er noch so schwach sein, in das innergöttliche Leben, in die Art und Weise der göttlichen Prozessionen ? Das ist die bedeutungsvollste und weittragendste Frage in der psychologischen Trinitätserklärung » ([2]). « Es kann keinem Zweifel unterliegen, – so antwortet er – Augustinus will in das innergöttliche trinitarische Leben Einblick gewinnen. Ja er fasst direkt das göttliche Sein und Leben als Weisheit auf und sagt davon, ohne... das Mysterium seines Geheimnischarakters zu entkleiden, dass sie nicht ohne Selbsterkenntnis und nicht ohne Selbstliebe sein könne. So stellt sich ihm die göttliche Trinität dar als Weisheit - Selbsterkenntnis der Weisheit - Selbstliebe der Weisheit. Augustinus lässt sonach die Dreipersönlichkeit Gottes in dem geistigen Leben Gottes begründet sein. Die göttlichen Prozessionen werden von ihm als Denken und Lieben charakterisiert. Diese Auffassung... ist das bedeutsamste und wichtigste Moment an der psychologischen Trinitätslehre des hl. Augustinus... Freilich erhebt sich dagegen sofort ein Berg von Schwierigkeiten » ([3]). « So Grosses Augustinus für die psychologische Erklärung der gött-

([1]) Schmaus, S. 401.
([2]) Ebenda, S. 412.
([3]) Ebenda, S. 413-414.

lichen Prozessionen geleistet hat, so viele Probleme gibt ihm die Spekulation auf, die ungelöst bleiben. Die Hauptfrage ist die nach dem Unterschiede zwischen essentiellen und personifizierenden göttlichen Akten. Dem Denker von Hippo drängt sich das Problem mehr in bezug auf die dritte als in bezug auf die zweite Person auf. Die Lösung überlässt er der Folgezeit » ([1]).

Wenn nun Bulgakow den psychologischen Analogien jeden Bildwert in bezug auf die Heiligste Dreifaltigkeit abspricht und sie auf die gleiche Stufe stellt wie die Vergleiche aus der Natur, so liegt der Hauptgrund in der (irrtümlichen) Auffassung – zu der Bulgakow in Kraft seiner aprioristischen Voraussetzungen hingedrängt wird –, dass die Seele nicht zugleich Geistseele sei, dass es über der Seele, der das intelligere und die geistigen Akte des Denkens und Wollens eignen, noch ein höheres Prinzip gebe, den « Geist » (духъ), dem persönliches Selbstbewusstsein und Liebe zukommen.

Das höhere, übernatürliche Prinzip (πνεῦμα oder heiligmachende Gnade), dessen Existenz nicht geleugnet werden soll, kommt bei Bulgakows (wie auch Augustins) Erwägungen zunächst nicht in Frage, da es ein erkenntnismässig übernatürliches Prinzip ist und in der gegenwärtigen Ordnung des Glaubens nicht unmittelbar durch das persönliche Selbstbewusstsein erfasst wird. (Selbstverständlich *können* die Wirkungen dieses Prinzips klarer oder weniger klar, z. B. durch das Zeugnis des guten Gewissens, indirekt wahrgenommen oder erschlossen werden, ja ausnahmsweise auch direkt, z. B. in der mystischen Erfahrung, die besonders in einer von der leiblichen Sphäre unabhängigen Betätigung der Geistseele besteht.) Trotzdem Bulgakows Spekulationen sich zunächst im Natürlichen bewegen, identifiziert er den Geist als übernatürliches Prinzip mit dem natürlichen Selbstbewusstsein des Menschen, wie aus der Darlegung der « Postulate der Dreieinigkeit » hervorgeht. Hier liegt eine zweite Fehlerquelle. Da sich nämlich das natürliche persönliche Selbstbewusstsein des Menschengeistes innerhalb der psychologischen Sphäre verwirklicht, so bleibt auch Bulgakow mit seinen Erwägungen, trotz allen gegenteiligen Versicherungen, in der gleichen Ordnung und verfällt so dem Gnostizismus und Mystizismus.

Augustinus aber trennt weder den Geist von der Seele noch auch reisst er höhere und niedere Vernunft auseinander. Seine Spekulationen sind nicht nur « Abstraktionen, durch die einige

([1]) Ebenda, S. 417.

Tätigkeiten oder Fähigkeiten der menschlichen Seele bald in Wesenheiten verwandelt werden, bald in Personen ». Augustinus betrachtet vielmehr die Ternare in ihrer Wirklichkeit und konkreten Gliederung. Es handelt sich ja lediglich um eine Analyse der dem Menschengeiste bewussten Tatsachen und Beziehungen.

* * *

Die Antwort auf Bulgakows Einwände gegen die psychologische Trinitätslehre Augustins wurde grossen Teils schon gegeben, sowohl anlässlich der positiven Darlegung der Augustinischen Gedanken als auch bei der Behandlung der allgemeinen Voraussetzungen Bulgakows. Es bleiben einige Restfragen, nach deren Beantwortung wir eine allgemeine Charakteristik der Bulgakowschen Trinitätsspekulation versuchen.

Ein Missverständnis kann leicht daraus entstehen, dass Bulgakow bei Übersetzung der Ternarglieder ins Russische Ausdrücke wählt, die Augustins Gedanken nur ungenau wiedergeben, die Ternare gleichsam in eine niedere Ebene hinabdrücken und auch nach Bulgakow selbst nicht Ausdruck des « Geistigen », sondern des « Seelischen » sind. So übersetzt er beispielsweise im ersten Ternar mens mit Verstand (умъ), notitia mit Erkenntnis (знанie), im zweiten Ternar intelligentia mit Überlegungskraft (разсудокъ). Eine solche Übersetzung ist zum mindesten missverständlich, ungenau und zu allgemein, wenn nicht direkt falsch, wie aus einem Vergleich mit der von Schmaus gebotenen Übersetzung klar hervorgeht.

Wenn sodann Bulgakow dem hl. Augustinus « Voluntarismus » vorwirft (« er stelle den Willen vor mens »), so liegt darin ein Kern von Wahrheit: Augustinus geht des öfteren in seinen Spekulationen von der Liebe aus, ja er macht, die Worte des Liebesjüngers « Gott ist die Liebe » (1) zugrundelegend, den Versuch, aus dem Begriffe Gottes als der höchsten Liebe eine Trinitätskonstruktion vorzunehmen und sich den Weg hierzu durch das psychologische Phänomen der Liebe in der Menschenseele zu bahnen (2). Andererseits aber tut Augustinus in weitausholenden Erörterungen dar, dass dem Willen, bzw. der Liebe die Erkenntnis vorausgehen müsse (3).

(1) *I Joh.* 4, 8; 16.
(2) Vgl. Schmaus, S. 225ff.; 235 f.; 309 f.; usw.
(3) Ebenda. S. 376.

Auch setzt Augustinus Wille und Liebe – diese Gleichsetzung soll nach Bulgakow für die abendländische Theologie verhängnisvoll geworden sein – gar nicht ohne weiteres gleich, wie aus seinen Erwägungen über die Natur des Suchens hervorgeht (¹). Klar bestimmt Augustinus selbst das Verhältnis zwischen Willen und Liebe im menschlichen Erkennen: « Diese beiden aber, der Zeugende und das Gezeugte (d. h. der Geist und das Produkt seines Erkennens), werden durch die Liebe als Drittes verbunden, die nichts anderes ist als der Wille, der etwas zum Genusse erstrebt oder festhält » (²). Augustinus hat vollkommen darin recht, dass Lieben und Wollen nur zwei verschiedene Äusserungen des gleichen geistigen Strebevermögens darstellen.

Ein weiteres Missverständnis liegt in Bulgakows Behauptung, Augustinus stelle amor hin als ein Drittes zwischen dem, der liebt, und dem, was geliebt wird, amare et amari. Richtig ist der erste Teil der Behauptung: der Liebesakt ist die Verbindung zwischen liebendem Subjekt und geliebtem Objekt, nicht aber etwas zwischen Lieben und Geliebtwerden. Die Liebe ist vielmehr nach Augustinus mit dem Liebesakt identisch (³). Wohl ist rein logisch verstanden « Liebe » eine abstrakte Wortbildung; doch was Augustinus mit diesem Ausdruck bezeichnet, ist der konkrete Akt der Selbstliebe.

Sicher aber hat Bulgakow die Hauptschwierigkeiten der Augustinischen Ternare klar hervorgehoben, und auch Schmaus stellt die berechtigte Frage, was denn nach Abzug aller Ungleichheiten an Erkenntniswert noch übrigbleibe. Ist es nur ein « dreifaches Schema von Fähigkeiten unserer Seele » ? Unsere Antwort lautet: Selbst wenn es nicht mehr wäre als eine lebendige Geistesdreieinheit, würde es uns schon mehr als die Vergleiche aus der leblosen Natur dem Verständnis des Gottesgeheimnisses näherbringen. Doch muss man zugeben, dass der Erkenntniswert der beiden Ternare nicht der gleiche ist. Schmaus bemerkt dazu: « Freilich schmilzt ihm

(¹) Vgl. abermals SCHMAUS: « Für die Erkenntnis... hat die aktive Kraft des Willens, eine gewisse Strebefähigkeit des Willens, verursachende Bedeutung.... Die Liebe folgt...der Zeugung der Erkenntnis ». Und etwas weiter oben: « Dieses Streben kann man zwar noch nicht Liebe nennen; aber es liegt doch im gleichen Gebiet und gehört zur gleichen Betätigungsart. Alle diese Betätigungen gehören in die Sphäre des Willens ». S. 381.

(²) *De Trinitate*, Buch XIV, Kap. 6. Num. 8.

(³) SCHMAUS, S. 227.

diese Analogie... – (memoria-intelligentia-voluntas) – zu dem Erkenntniswert zusammen, dass das geistige göttliche Wesen in dreifacher Relation subsistiert, wie der menschliche Geist sich in dreifacher Weise besondert. Über die Art und Weise der diese drei Relationen begründenden innergöttlichen Prozessionen vermag uns diese Analogie nur den Aufschluss zu geben, dass sie rein geistig, dem geistigen Wesen Gottes angepasst sein müssen. Viel fruchtbarer für unser Erkennen erweist sich die Analogie, welche im menschlichen Geiste, dem von ihm gesprochenen Wort und der von beiden hervorgehenden Liebe besteht... Den Zeugungsakt identifiziert er formell mit dem inneren Sprechen des Vaters,... den hl. Geist nennt er... die Wechselliebe des Vaters und Sohnes (1), trotz der entgegenstehenden Schwierigkeiten, die er wohl kannte » (2).

* * *

Vergegenwärtigen wir uns, mit welch grundverschiedener Geistesart Bulgakow an das trinitarische Problem herantritt, so erscheint es kaum mehr verwunderlich, dass er Augustins psychologische Trinitätstheorie ablehnt. Nicht nur durch recht nebensächliche Dinge, wie z. B. die Ausdrucksweise oder Terminologie, lässt er sich des öfteren beirren und versperrt sich dadurch den Weg zu einem tieferen Verständnis der Spekulationen des grössten lateinischen Kirchenvaters. Vor allem fällt ein Unterschied auf, der besonders für den Theologen von Bedeutung ist: Augustinus schickt seinem Traktat über die Dreifaltigkeit eine ausführliche Behandlung der Väterlehre voraus; kennzeichnend für sein Spekulieren ist der stetige Hinblick auf Offenbarung und Überlieferung. Bulgakow dagegen beginnt seine Trinitätsspekulation mit der Analyse des persönlichen Selbstbewusstseins und zieht die Gedankengänge der deutschen idealistischen Philosophen in die seinigen hinein.

Nicht nur der Begriff der Postulate, auch der Begriff des Aprioristischen, Transzendentalen, vor jeder Erfahrung Gegebenen ist von Kant her bestimmt. Die Erörterungen über das Ich und das Mit-Ich gehen auf die Idealisten zurück, der dreifache Rythmus These-Antithese-Synthese (hier bei Bulgakow: Eineswesenssein – Einesähnlichenwesenssein – Dreieinigkeit Gottes) geht

(1) Auch Bulgakow nimmt dies an: I, 66.
(2) Schmaus, S. 413.

auf Hegel, der Ausdruck von der « Selbstsetzung » geht auf Fichte zurück (1). Von anderen Einflüssen auf Bulgakows Denken, soweit sie von den neuzeitlichen russischen Theologen herrühren, wird noch die Rede sein.

Bulgakow lehnt Augustins Trinitätsspekulation auch deshalb ab, weil er darin mehr das Schwankende, Unbefriedigende, Ungenügende, im eigenen System aber nur das Feste, Wahre, Einheitliche sieht.

Einerseits findet sich in Bulgakows Ideen manches Wahre, Tiefe und Anregende; andererseits haften seiner Synthese theologisch gesehen wesentliche Mängel an. Er bemüht sich um eine einheitliche, Natur und Übernatur, Mensch und Natur, Mensch und Mitmensch, Mensch und Gott umfassende Schau; ihr entspricht aber der Nachteil, dass er die grundlegenden Unterschiede vermengt und verwischt. Durch Satz und Gegensatz wird die ganze Problematik und Ratlosigkeit unseres natürlichen Bewusstseins, die Tiefe des Geheimnisses der Offenbarungswahrheiten hervorgehoben; doch unterscheidet Bulgakow nicht klar genug zwischen Widerspruch, Gegensatz und Geheimnis. Geist und Seele, Höheres und Niederes im Menschengeiste werden scharf geschieden und getrennt; so entsteht zwischen ihnen ein Riss (2). Der Idealismus wird als ungenügend bekämpft; doch soll er zugleich die « Geistlehre » tiefer begründen. So kommt es, dass Bulgakow den Idealismus nicht völlig überwindet. Geist und Seele werden in gekünstelter Weise voneinander unterschieden. Da sich diese Scheidung natürlicherweise im Denken nicht durchführen lässt, da die Geistseele als solche sich nur in der Mystik oder nach dem Tode des Menschen betätigt, so gleitet Bulgakow (natura duce) in die psychologische Ebene hinab, in die er Augustins Analogien verweist, und gelangt gerade auf diesem Wege dazu, das natürlich Metaphysische, das übernatürlich Pneumatische und das Mystische einan-

(1) Man kann fragen, ob der Ausdruck « Sichselbstsetzen », den Bulgakow im Sinne Fichtes nimmt als « Sichselbstdenken », « Sichselbstbejahen », im Grunde überhaupt etwas anderes ist als das Augustinische « se cogitare », « in conspectu suo esse » oder « se conspicere cogitando »: *De Trinitate*, Buch XIV, Kap. 6.

(2) Das wird besonders klar an der Tatsache, dass Bulgakow die Trichotomie, Dreiteilung der menschlichen Natur annimmt: Geist, Seele, Leib, und wie Appollinares von Laodicäa lehrt, dass der Logos in Christus an die Stelle des menschlichen Geistes getreten sei.

der gleichzusetzen (wie das gemeinhin in der neuen russischen Religionsphilosophie geschieht).

Trotz der aufgewiesenen Mängel sind die grossen Linien der Bulgakowschen Trinitätsspekulation richtig und wahr: Von meinem natürlichen persönlichen Selbstbewusstsein führt, wenn es durch das Licht der Offenbarung erleuchtet wird, ein Pfad hinauf zur Heiligsten Dreifaltigkeit. Mein Ich ist absolut und relativ. Es ist begrenzt, bezogen auf die objektive Welt, auf andere Ich (Du, Er usw.) und, weil es als begrenzt sich selbst nicht zu begründen vermag, erkennen wir seine Bezogenheit auf Gott; ja es ist auf Gott bezogen zusammen mit der objektiven Natur und den in ihr befindlichen Mit-Ich. Für den, der das Geheimnis der Heiligsten Dreieinigkeit annimmt, konvergieren die Linien, die von der Menschheit als einer Vielheit von Personen der gleichen, aber vervielfältigten Natur ausgehen, hin zum dreifaltigen Gott, dem einen Gott in drei Personen.

Die Vielheit und Einheit der Menschheit findet ihren sprachlichen Ausdruck im persönlichen Fürwort, das in Einzahl und Mehrzahl jedesmal eine Dreiteilung erkennen lässt: Ich-Du-Er (Sie, Es), Wir-Ihr-Sie. Natürlich ist eine solche Dreiteilung oder Dreiheit kein eigentliches Bild der Dreifaltigkeit, sondern nur ihr schwacher, unbestimmter Abglanz. Das menschliche Wort ist eine geschöpfliche Entfaltung des ewigen Gotteswortes, seine wenn auch undeutliche Spur. So mag in der Sprache, ihrer Entwicklung und ihren Gesetzen noch manch geheimnisvoller, bislang verborgener Hinweis auf die natürliche und die geoffenbarte Wahrheit liegen. Und die Struktur des persönlichen Fürwortes lässt nicht nur logische, psychologische und metaphysische, sondern auch theologische Zusammenhänge erkennen.

Dieser logisch-sprachlichen Dreiheit entspricht in der physiologischen Ordnung in etwa Mann-Frau-Kind, oder auch Vater-Mutter-Sohn Tochter, obschon Augustinus hierin, wie überhaupt im Leiblichen, wohl eine trinitas, nicht aber eine imago Trinitatis, kein Bild der Dreifaltigkeit anerkennen will (1). Auch in der sozialen Ordnung besteht eine Dreiheit von Familie-Staat-Kirche, die einander in mannigfaltiger Weise durchdringen. So laufen Bulgakows Trinitätsspekulationen hinaus auf eine soziologisch-metaphysisch-theologische Begründung der Menschheit im dreifaltigen Gott.

(1) *De Trinitate,* Buch XII, Kap. 4ff.

Die Bausteine dazu fand er im deutschen Idealismus und vielleicht auch in der neueren jüdischen Religionsphilosophie (1), vor allem aber bei den Russen Chomjakow und Solowjew. Chomjakow beginnt seinen kleinen Traktat über die Einheit der Kirche mit den Worten: « Die Einheit der Kirche folgt notwendig aus der Einheit Gottes, denn die Kirche ist nicht eine Vielheit von Personen in ihrer persönlichen Trennung, sondern die Einheit der göttlichen Gnade, die in der Vielheit der vernünftigen Geschöpfe lebt, die sich der Gnade unterordnen... Sie hat in sich den gegenwärtigen Christus und die Gnade des Heiligen Geistes... » (2). Solowjew handelt im dritten Buch von « Russland und die allgemeine Kirche » über « Das dreifaltige Prinzip und seine soziale Anwendung »; die « soziale Dreifaltigkeit » Priestertum, Königtum und Prophetentum sieht er in den drei göttlichen Personen des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes grundgelegt. Und man hat den Eindruck, als ob Solowjew sich bewusst an Chomjakow anschliessen wolle, da er diese Ausführungen mit dem Hinweis auf die eine Kirche beginnt: « Die wahre Kirche — Tempel, Leib und mystische Braut Gottes, ist eine wie Gott selbst » (3).

An dieser Stelle soll auch der wohl non lebende russische Philosoph Leo Karsawin erwähnt werden (4). Wahrscheinlich ist Karsawin von Bulgakow beeinflusst worden; fest steht seine Abhängigkeit von Chomjakow und Solowjew.

Der dreifaltige Gott ist wirklich das Urbild wie jedes Menschen im einzelnen, so der viel-einen Menschheit insgesamt. Die « Gemeinschaftlichkeit » (соборность) der menschlichen Gesellschaft oder Gemeinschaft, insbesondere aber der geheimnisvolle Leib Christi, die Kirche, haben wirklich Vorbild, Ursprung, Begründung und Ziel im Geheimnis des innerpersönlichen Lebens Gottes. Die Vollendung der natürlichen Gemeinschaft der Menschheit liegt in der übernatürlichen All-einheit des Reiches Gottes. So spricht denn der Herr in Abschiedsrede und hohepriesterlichem Gebet: « Vater... All das Meinige ist ja dein und all das Dei-

(1) Vgl. Martin BUBER, *Ich und Du*, 1923; u. a.

(2) *Церковь одна*, zu Beginn von § 1 und 2.

(3) Buch III, I zu Beginn.

(4) Vgl. die gründliche Studie von G. A. WETTER S. J., *L. P. Karsawins Ontologie der Dreieinheit, Die Struktur des kreatürlichen Seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit, Orientalia Christiana Periodica*, Band IX, 1943, S. 366-405.

nige mein... Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen,... dass sie eins seien, wie wir es sind... Ich werde in ihnen sein, wie du in mir bist, auf dass sie vollkommen eins seien, damit die Welt erkenne, dass du mich gesandt hast und sie geliebt hast, wie du mich liebtest... Ich habe ihnen deinen Namen kundgetan und werde ihn weiter kundtun, damit die Liebe, mit der du mich liebtest, in ihnen sei und ich in ihnen » (Joh. 17). Und vom Hl. Geist, « der vom Vater ausgeht » (Joh. 15, 26) sagt der Herr: « Er wird mich verherrlichen; denn er wird von dem Meinigen nehmen und es euch verkünden. Alles, was der Vater hat, ist mein... » (Joh. 16, 14-15). Nach den Worten des Herrn ist also das innergöttliche Leben des Vaters, Sohnes und Hl. Geistes Vorbild und Wurzel der Einheit und Liebe der Gläubigen, das Urbild der Gemeinschaft der Heiligen, der streitenden, leidenden und triumphierenden Kirche.

In diesem Sinne wollen wir Bulgakows Worte verstehen: « Die Dreieinigkeit der Gottheit übersteigt die Grenzen der menschlichen einpersönlichen Erfahrung. Die egoistische Abgeschlossenheit des menschlichen Ich kann in göttlicher Liebe nur in der übernatürlichen Gnadenordnung zerschmelzen, in Kraft der Vergöttlichung: Wir werden kommen und Wohnung bei ihm nehmen (Joh. 14, 23), so hat der Herr versprochen, und dieses Einwohnen der hl. Dreieinigkeit bedeutet die gnadenhafte Lösung von den Banden des Einpersönlichseins durch Einverleibung in das göttliche dreifaltige Leben und durch Überwindung der menschlichen Begrenztheit, (bedeutet) 'ewiges Leben', von dessen Beginn wir schon jetzt in gnadenhaftem Vorgefühl Kenntnis haben können, wenn die Gnade uns zuvorkommt » (II, 57).

Der Gedanke, die heiligmachende Gnade als übernatürliches Seinsprinzip zum Gegenstande einer neuen Trinitätsspekulation zu machen und auf dieser Grundlage ein wesentlich vollkommeneres Bild der Heiligsten Dreifaltigkeit im Menschengeist aufzuweisen, findet sich bei Augustinus nicht, dessen Schriften die Lehre von der heiligmachenden Gnade nur keimhaft oder doch nur wenig etwickelt enthalten, noch auch bei Bulgakow, der — wie die griechisch-russischen Theologen zumeist — ein solch übernatürliches geschaffenes Seinprinzip nicht anerkennt.

Bernhard Schultze S. J.

Residui di rito bizantino nelle regioni balcano-danubiane nell'alto medioevo (*)

Quando nel 1885 il dottissimo cardinale Pitra pubblicò nelle sue *Analecta Novissima Spicilegii Solesmensis* (I 556-8) l'importante privilegio del monastero di San Teodosio il Cenobiarca detto di Berria o Laberria, aggiunse alla fine questa nota: « *Eruditos sollicitabit immensum huius graeci monasterii patrimonium, cuius pars haud exigua cum ad Hungariam pertineat, doctorum Hungariae virorum studium meretur et diligentiam* ». Non potrei dire con certezza se sia stato dato seguito o no a questo allettante invito di indagare sull'ubicazione dei vari monasteri, chiese ed altri possedimenti di questa complessa organizzazione monastica bizantina. Eppure è assai interessante di conoscere la penetrazione del rito bizantino nei paesi danubiani, le di cui tracce anche nel 1216-18 — data del privilegio in questione — si trovano abbondanti, oltre che nella Palestina e Cipro, nella Croazia, nell'Ungheria transdanubiana, lungo i fiumi Danubio e Tissa, nel Banato e fino su in Galizia. Il fatto dell'esistenza di numerose chiese, monasteri ed altri possedimenti immobili nelle regioni danubiane anche nella prima metà del sec. XIII, dopo più di trecento anni dall'ostilità dell'Episcopato germanico contro l'attività degli apostoli slavo-bizantini Cirillo e Metodio e dei loro discepoli, riparati poi in Bulgaria, e dopo due secoli dalla conversione dei Magiari al rito ed

(*) Lo studio presente, ultimato verso la fine del 1948 ed offerto allora alla nostra rivista, non perde la sua attualità, dopo che il Prof. G. Papp ha pubblicato su *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*, Romae 1949, pag. 39-56, la prima puntata di un articolo *I monaci dell'Ordine di S. Basilio in Ungheria nel secolo XIII*, essendo diversi i punti di vista dei due autori, l'impostazione del problema ed il suo svolgimento. *Nota della Redazione.*

alla cultura occidentale, getta non deboli raggi di luce sull'assai oscuro passato ecclesiastico di quelle regioni dopo il loro periodo romano e fino all'inizio dell'alto medioevo.

Ma prima di iniziare la determinazione dell'ubicazione dei vari luoghi nominati nell'interessante documento pontificio di cui ci occupiamo, vogliamo chiarire una questione preliminare, cioè del luogo dove si trovava allora il monastero o convento di San Teodosio Cenobiarca di *Berria* o *Laberria*. Perchè, mentre è notissimo durante tutto il basso ed alto medioevo il celebre cenobio di San Teodosio il Cenobiarca presso Gerusalemme (1), fondato dallo stesso gran cenobiarca cappadoce († 11 gennaio 529) per monaci greci, bessi (cioè balcano-danubiani) (2) e armeni ed

(1) Le vicende del monastero di San Teodosio – oggi *Deir-Dosi*, che si trovava 7 km a sud di Gerusalemme, non lontano da San Sabba, su una collina che domina la valle del Cedrone, Betlemme, il Giordano e il Mar morto – le raccolsero VAILHÉ, *Répértoire alphabétique des monastères de Palestine* in *Rev. Or. Chrét.*, V, (1900) 287 ss; KOIKILIDES KL., *He... laura Theodosiou Koinobiarchou*, Jerusalem 1901; GUERIN V., *Description de la Palestine. Judée*, III 88-92; TOBLER T., *Topographie von Jerusalem und seiner Umgebung*, II, 978 ss; WEIGAND ED., *Das Theodosius-Kloster* in *Byz. Ztschr.* 1914, 193 ss; ACTA SANCTORUM, ii ian. – San Sofronio, successore di San Teodosio il Cenobiarca, ampliò di molto i fabbricati del monastero, il quale aveva tre ospizi: per Religiosi, per laici agiati e per poveri. Le funzioni liturgiche si celebravano in tre lingue: greca, armena e bessa (latina (?) v. nota 2) fino all'Offertorio, ciascuna nazione nel propio sacello, dall'offertorio in poi la Santa Liturgia continuava nella chiesa centrale in lingua greca. San Sofronio aggiunse una bella basilica dedicata alla Vergine. Il monastero fu luogo di pellegrinaggio durante i secoli, avendo, oltre le tombe dei grandi atleti della vita cenobitica, in suo possesso anche la grotta ove, secondo la tradizione, si nascosero i tre re venuti ad adorare Gesù in Betlemme. Possedeva uno scrittorio, dal quale uscirono codici conosciuti durante il medio evo Nel 808 è menzionato nel *Commemoratorium de casis Dei;* nel 809 e 813, ed altre volte ancora, in occasione delle invasioni perse e arabe, fu devastato (cf THEOPHAN., *Chronogr.* PG 108, 973). Nel 1111-1115 fu visitato dall'abbate russo Daniele e nel 1173 vi fu sepolta la badessa russa Eufrosina figlia di Giorgio Vseslavici principe di Polotsk, la quale però già prima del 1187 fu trasportata a casa e tumulata nelle catacombe della grande Lavra di Kiew. Cf. *Rev. Or. Latin*, (1895) pp. 32-5 e *Rev. Or. Chrét.* p. 289. Forse di qui la benevolenza dei principi russi Vasilio e Vladimir-Giovanni verso l'arcicenobio di cui si parla nel privilegio.

(2) Dalla *Vita di S. Teodosio Cenobiarca* scritta dal suo discepolo Teodoro, poi vescovo di Petra in Palestina (ed. H. USENER, *Der hl. Theodosios. Schriften des Theodoros und Cyrillos.* Leipzig, 1890, pp. IX, 45, 150) e da quella composta da Simeone Metafraste (PG 114, 506) risulta con certezza

ampliato dal suo successore l'armeno Sofronio († 543), nulla si sa di un convento o cenobio San Teodosio Cenobiarca *di Berria* o *Laberria*. Eppure per i conoscitori dei Registri papali è ovvio che la preposizione *de* preposta ad un nome di luogo significa il luogo stesso dove il monastero, chiesa od ente ecclesiastico si trovava. Dunque anche nel nostro caso *monasterium Sancti Theodosii de Berria* o *Laberria* significa che l'abbate ed il suo convento ai quali è diretto il privilegio, dovevano trovarsi in una località chiamata Berria (1).

che le tre lingue adoperate nel cenobio di S. Teodosio presso Gerusalemme erano quella dei Greci, dei Bessi e degli Armeni. « ...kata ten oikian glossan genos Besson to Hypsisto tas euchas apodidosin ». Erra dunque l'editore della Migne (l. c. nota 18), com'anche P. S. Vailhé nel suo *Répertoire des monastères de la Palestine* (in *Revue de l'Or. Chrét.*, V, 1900, p. 287) identificando la lingua dei Bessi con la slavona. I Bessi non sono stati mai Slavi, nè a quell'epoca (530) slavizzati. I Bessi erano Traci, ben conosciuti da tutti gli storiografi, da Erodoto, Strabone, Ptolomeo fino a Eutropio, Amm. Marcellino, Cedreno, ecc. Cf. W. TOMASCHEK, *Über Brumalia und Rosalia, nebst Bemerkungen über den bessischen Volksstamm* in *Sitzb. d. k. Akad. Wien*, tom. 60, pp. 351 ss; idem ibid. tom. 128 (1893): *Die alten Thraker* e PAULY-WISSOWA, *Realenzykl.*, III[1] 329 sui dati più importanti su di loro. Abitavano intorno ai monti Haemus e Pindo. I Romani li conquistarono dopo dure lotte. Venivano evangelizzati e definitivamente romanizzati da San Niceta vescovo di Remesiana (367-414), il quale, come dice San Paolino di Nola nel suo Carmen XVII (ed. Hartel, CSEL), *fecit eos resonare Christum corde romano*. Sotto la pressione delle invasioni barbariche molti di loro si sparsero in Oriente, ove fondarono anche monasteri propri. Negli atti del sinodo di C. poli sotto Menna (536) troviamo firmato nei vari libelli emanati contro gli acefali e origenisti anche « Andreas presbyter et prior (hegoumenos) monasterii Bessorum iacentis in venerabili domo S. Dei Genitricis prope S. Lucam » o semplicemente « monasterii S. Dei Genetricis Bessorum » (MANSI, 8, 881, 909, 929, 940, 952, 988, 1009 e 1056). Giovanni Moscho nel suo *Pratum spirituale* cap. 157 (PG 87, 3. 3025) conosce un altro monastero dei Bessi nella valle del Giordano: *Soubiba ton Besson*, distinto dal *Soubiba ton Syron*. I monaci di questo monastero diedero man forte ai cattolici contro gli Origenisti in una lotta scatenatasi intorno al monastero di S. Saba, vinta dal Besso gigante Teodulo (cf. *Vita S. Sabae* di Cirillo di Schytopoli, ed. Ed. Schwartz in *Texte u. Unters.* tom. 49 Heft 2, 1935, p. 193). È naturale dunque che anche nel cenobio di S. Teodosio fossero dei monaci Bessi. — *Tomaschek* nei suoi lavori sopracitati (pp. 401-2 e 79-80) sostiene che i Bessi romanizzati sono gli antenati dei Valachi del Pindo e del Danubio.

(1) In una lettera dello stesso Pontefice Onorio III all'abbate Nicola il monastero si chiama *Sancti Theodosii Cenobiarchae de Berria* (Reg. Vat. 6 fol. 208, ep. 836). E in quella del 11. 3. 1217 Margherita moglie di Bonifacio

Tre località di questo nome conosce la storia e la geografia ecclesiastica medioevale: *Aleppo* in Siria, la quale però perdette presto questo suo nome, chiamandosi già in periodo bizantino Chaleb (Halap, Halep) (¹). *Berria* o *Verria* della Macedonia (²) e *Beroe* della Tracia, oggi Stara-Zagora in Bulgaria (³). Nessun documento o autore fin oggi conosciuto, eccetto questo privilegio di Onorio III, rilasciato due volte (⁴) allo stesso Nicola abbate del monastero di San Teodosio Cenobiarca di Berria, parla di un monastero o convento che fosse esistito in o presso una di queste città sunominate. – Allora ? Eppure il documento pontificio chiama esplicitamente il monastero di San Teodosio Cenobiarca *de Berria* o *de Laberria*, senza dubbio perchè la residenza dell'abbate Nicola e del suo convento era, almeno in quel tempo, a Berria.

Forse una spiegazione c'è per questo enigma e, secondo noi, è la seguente: È noto che la Città Santa e i suoi dintorni si trovavano nelle mani dei crociati cristiani solo tra gli anni 1099-1187 e 1229-44, mentre tra questi due periodi di tempo la tenevano gli infedeli, contro i quali i Sommi Pontefici mobilitarono tutto il mondo cristiano per ricuperare i Luoghi Santi dalle loro mani. È noto ancora che in occasione della conquista della Terra Santa da parte dei Saraceni infedeli non solo i Franchi conquistatori, ma

---

di Montferrat, regente dopo la morte di questo, a nome del suo figlio minore Demetrio, del regno di Tessalonica, si chiama *domina Berriae*. Sembra dunque certo che si tratti della città Berria della Macedonia. Gli scrittori della Curia si vede che scrivevano il nome quando semplicemente *Berria*, quando, seguendo i cronisti francesi del tempo, i quali la chiamavano *La Vèrre* (Janin, *Dict. hist. et géogr. eccl.*, VIII, 885), *La Berria* o *Laberria*.

(¹) Pauly-Wissowa, *Realenzykl.*, III, 308.

(²) *Ibid.*; 304.

(³) *Ibid.*, 306.

(⁴) Una volta il 25 ott. 1216, cioè non molto dopo l'ascensione al pontificato di questo grande Pontefice, il Cencio Camerario, nel *Reg. Vat.* 9 fol. 10ᵛ ep. 42, chiamata da noi recensione A; e per la seconda volta il 29 gennaio 1218 (*Reg. Vat.* 9, fol. 206ᵛ ep. 834), da noi chiamata recensione B. – La ragione di questa duplice conferma dei beni della vasta confederazione monastica bizantina di San Teodosio la vediamo nel fatto, che in quei tempi di forzata latinizzazione e della cupidigia dei principi e re, i beni di questo arcicenobio, sparsi in sì lontane regioni, non erano al sicuro dalle vessazioni e rapine, perciò avevano bisogno della conferma e tutela pontificia. Difatti nella recensione B del privilegio i possedimenti di San Teodosio appaiono decurtati, perchè quelli di Chalasa, Minisi, Castelluz, de Foc ed altri ancora, non sono più menzionati.

anche i diversi Ordini Religiosi stabilitisi ivi si ritirarono insieme ai loro padroni in regioni dominate dagli Occidentali (1). Nulla di più naturale dunque se anche i Religiosi dell'arcicenobio di San Teodosio Cenobiarca dei pressi di Gerusalemme, uniti con Roma e perciò considerati dal conquistatore infedele come favorevoli ai Latini e dai loro connazionali scismatici forse come traditori, seguirono quelli e si stabilirono in regioni, sempre orientali, ma dove il dominio degli Infedeli non arrivava ancora. Una di queste regioni era senza dubbio l'isola di Cipro, poi il regno di Tessalonica ove regnava un principe franco. - Ne abbiamo anche altri esempi di tale rifugio. Così il patriarca greco Simeone di Gerusalemme si rifugiò nell'isola di Cipro (2), il Capitolo della catedrale di Beirut, con tutti gli ornati sacri di questa, si trovava rifugiato a Nicosia anche ai tempi di Giovanni XXII (1332) (3). - Ci sembra dunque molto probabile, anzi in base al documento pontificio di cui trattiamo, certo, che il monastero San Teodosio di Berria è lo stesso arcicenobio di Gerusalemme, il quale però ai tempi di Onorio III si trovava a Berria in Macedonia per la ragione qui sopra accennata.

Confessiamo che questa ipotesi non è stata mai proposta da qualcuno, nè abbiamo trovato autore che abbia parlato della presenza, anche temporanea, di un monastero di San Teodosio a Berria. Ma questo argomento *ex silentio* non ci sembra sufficiente per infirmare la nostra ipotesi che teniamo unica e necessaria per spiegare l'enigmatico destinatario di questo documento pontificio. Quanti altri monasteri orientali di quei tempi si trovano menzionati nei Registri pontifici, senza poter identificare oggi la loro vera ubicazione! (4).

(1) Cf. GROUSSET R., *Hist. des croisades et du royaume franc de Jérusalem,* II 812, 818. - HOTZELT W., *Kirchengesch. Palaestinas im Zeitalter der Kreuzzüge* (München, 1940) p. 148.

(2) ALBERT D'AIX, *Hist. occid.*, IV, 489.

(3) Vedi *Reg. Aven.* 17, fol. 214, ep. 1225, *Reg. Vat.* 73, fol. 718, ep. 1225 - MOLLAT n. 16.029. La lettera è del 24 agosto 1332. Il Pontefice dispone che i paramenti sacri della cattedrale di Beirut vengano concessi, sotto certe condizioni, in uso a quella di Colosse (Rhodos).

(4) E questo non solo in Grecia, dove passarono più onde devastatrici, ma anche in Sicilia e Calabria. Così per es., nella lettera di Onorio III del 29 ott. 1218 (PRESSUTI, n. 1656 - *Reg. Vat.* 10, fol. 19v ep. 69) si parla di tre monasteri nei pressi di Atene, nel monte Penteli: Sancti Angeli de Kipolusto, Sancti Nicolai de Kaliscia e Sancti Salvatoris de Platania, senza poter determinare oggi la loro vera ubicazione. E potremmo moltiplicare gli esempi.

Dopo aver spiegato così l'enigmatico destinatario di questo privilegio, passiamo senz'altro a determinare, quanto possibile, le località dove si trovavano i monasteri, chiese e gli altri beni immobili di questa vasta confederazione monastica bizantina, diffusa in sì lontane regioni.

Confessiamo che non tutte le località nominate in questo privilegio le possiamo identificare. Ma questo è ovvio, data da una parte la differenza del modo come gli scrittori della Curia pontificia fissavano per iscritto i nomi di località straniere e lontane e di come li pronunciavano quelli del luogo (1) e d'altra parte il cambiamento che subirono i nomi di quelle località durante i secoli passati, sia in quanto alla pronuncia che alla grafia. Ma coll'aiuto dei documenti di confronto, dei quali fortunatamente possediamo parecchi (2), che ci hanno tramandato molti dei nomi di località delle regioni che c'interessano, possiamo fissare i principali capisaldi dell'estensione di questa grande istituzione monastica bizantina, la quale, come si vedrà, si estese dalla Palestina e Cipro fino in Ungheria di allora e nelle provincie da essa dominate.

(1) Così per es. il nome della località *Ku* = Kue-Keve = Cuvin, il celebre castro del Banato, nei documenti pontifici si scrive qualche volta *Cuher* (*Reg. Vat.* 15, fol. 159, ep. 197 = Auvray n. 783) ed altra volta *Cuhet* (*Reg. Vat.* 14, fol. 67, ep. 77 = Auvray n. 260). Il nome di *Severin* si scrive quando *Ceurin* (*Reg. Vat.* 18, fol. 290v ep. 92), quando *Cheurin* (*Reg. Vat.* 18 fol. 290v ep. 91) qualche volta *Zemram* (Reg. Vat. 19, fol. 42v, ep. 211) e anche *Zeuren* (Theiner, o. c. I n. 308). Altre forme di questo nome vedi da N. Draganu, *Românii în veacurile IX-XIV pe baza toponomiei și a onomasticei* (Bucarești, 1933) p. 216.

(2) Specialmente ciò che riguarda l'Ungheria. Così la vasta collezione di Fejer, *Codex diplom. regni Hung.* (Budae, 1829-44), in 43 tomi; Knauz F., *Monum. eccl. Strigonien.* (Strigonii, 1874, 1882, 1924) in 3 volumi; Wenzel G., *Codex diplom. arpadianus continuat.* (B.pest, 1860-74) in 12 tomi, etc. — Szentpétery I., ha cominciato di esaminare criticamente i diplomi arpadiani nel suo *Az árpádházi királyok okleveleinek kritikai jegyzéke* (B.pest, 1923 ss). - Molti nomi di località delle regioni ungheresi ci hanno conservato i collettori delle decime pontificie del sec. XIV, pubblicate nelle *Monumenta Vaticana historiam regni Hungariae illustrantia*, serie I, tom. 1 (B.pest, 1887): *Rationes collectorum pontificiorum in Hungaria.* In base a queste coscrizioni delle decime l'Ortvay Tivadar ha potuto comporre la geografia ecclesiastica dell'Ungheria del sec. XIV: *Magyarország egyházi földleirása a XIV század elején* (B.pest. 1891-2). 2 tomi e un altro di carte geografiche delle diocesi.

* * *

Se esaminiamo con attenzione la parte del privilegio che si riferisce ai possedimenti di San Teodosio, notiamo che essi si trovavano in tre regioni principali: *Palestina, Cipro* e *Ungheria.*

Così nella *Palestina*, oltre la chiesa dedicata al santo fondatore nei pressi di Gerusalemme — *apud Jerusalem* — e altri due monasteri di San Giovanni Battista e di San Giorgio coi loro beni e terreni (ospedale, farmacie, forno, vigna) (1), l'arcicenobio possedeva terreni a *Ramle*; terreni,vigna e ospedale a *Scalona*; fuori della città di *Jaffa* una chiesa dedicata al profeta Giona e nella stessa farmacie, ospedale e una grande vigna, come anche il diritto di libera navigazione per due navi proprie; presso *Zevel* un metochio — *oboedientia* —, la chiesa dedicata agli Santi Apostoli Pietro e Paolo; tutta la piazza della città con diverse farmacie, ospedale e una grangia (*casale*). *Ramle* si trova nella Giudea occidentale, vicino a Giaffa e Lidda; ai tempi dei crociati fu parecchie volte aspramente contesa tra essi e i Saraceni. *Scalona* o Ascalon si trova situata ivi, sul littorale del Mediterranea. *Zevel* (Zivel, Zibel, Gibel, Gabala = *Djebelé*) è situata a Sud di Lattychia (Laodicea) sul Mediterraneo (2).

* * *

Delle località comprese nell'*isola di Cipro* possiamo identificare con certezza Pissuri, Aletorum, Virsu, Pirgo, Paleopafo, Palemedia, Nemesum, Kississa e Leocosia.

Pysouri–Bissur si trova non lontano dal golfo omonimo, nella parte sud-ovest dell'isola, nella provincia di Avdimu.

Aletorum è senza dubbio Alectora (Alectore), che trovasi a nord-ovest di Pyssouri, nella stessa provincia di Avdimu.

Virsu è sita a nord dal grande golfo di Piscopi, nella provincia Avdimu (=*Symvola Vrusu*).

Pirgo, che significa poi *castello* o *fortezza*, s'incontra nella provincia *Limassol*, vicino al fiume che si chiama *Tis Monis*, cioè del

(1) Non si fa dunque menzione della chiesa della SS.ma Vergine fabbricata da San Sofronio. V. nota 1.

(2) Su *Zebel-Zivel-Gabala* cf. anche ANNA COMNENA, *Alexiad.* XII 12 (ed. Bonn, vol. II, p. 241; cf. ibid. p. 636 le note di DUCANGE) e DUSSAUD, *Topographie hist. de la Syrie antique et médiévale* (Paris, 1927) p. 136.

monastero. Nelle stesse parti si vedono ancora rovine del monastero di San Giorgio (= *rocher de St. George*).

Paleopafo esiste ancora, nella provincia di Kuklia.

Palemedia o *Polimidia* si trova a nord-ovest di Limassol, nella provincia di Piscopi [1].

Nemesus = Nemetium, Limeçon, Limassol, è la città del porto dell'omonima provincia, sede vescovile, nota anche al Porfirogenito [2].

Kississa, oggi Kisousa, si trova a sud-est di Pyssouri, nella provincia di Avdimu.

Leocosia o Leucosia è la notissima città cipriota Nicosia, sede arcivescovile ai tempi dei crociati.

Le altre località menzionate nel privilegio non le abbiamo trovate nè sulla carta geografica di Cipro nè in altri documenti, ma sono certamente nell'isola, perchè sono elencate tra le località qui sopra enumerate di certa identificazione.

Il lettore troverà dunque tra i possedimenti di San Teodosio nell'isola di Cipro monasteri, chiese, vigne, mulini, oliveti, frutteti, prati, grangie, terreni, tenute, diritto di pesca e a Nicosìa un ospedale, ciò che mostra l'antica e salda costituzione nell'isola di questa vasta organizzazione monastica bizantina. Difatti già Teofano racconta nella sua Cronografia (Migne, PG 108, 973) che nel 808 in occasione dell'invasione araba i monaci di San Teodosio trovarono rifugio sull'isola.

* * *

In *Ungheria* l'arcicenobio di San Teodosio Cenobiarca aveva veramente un numero sorprendente di possedimenti, dispersi in tutte le regioni dell'Ungheria propriamente detta e nelle provincie da essa ulteriormente conquistate, come la Croazia, Bosnia, la regione del Sirmio e Bach e nel Banato. Monasteri sono nominati solo due: quelli di San Demetrio sulla Sava, ma è difficile ammettere che le molte chiese e grangie (*casalia*) non abbiano avuto anche personale monacale curante l'amministrazione tanto delle chiese che dei beni immobili da esse dipendenti e, conseguentemente, anche abitazione per i monaci, cioè monasteri o almeno metochi.

(1) Cf. Steph. Lusignano, *Chorografia et breve hist. univ. dell'isola de Cipro* (Bologna, 1573) p. 32 b: « *casal Apelemidia* ».

(2) *De themat.* in PG 113, 103; cf. *Vat. Lat.* 2184 fol. 174v.

Quanto ai monasteri di San Demetrio, sembra cosa certa che siano esistiti due monasteri di questo nome e tutt'e due nei pressi del fiume Sava. Uno si chiamava *Sancti Demetrii iuxta flumen Savae* oppure *super Savam* e l'altro *Sancti Demetrii Graecorum de Ungaria*. Questo fatto viene confermato, oltre che dal presente privilegio di Onorio III, che in tutte e due le sue recensioni (dell'anno 1216 e 1218) parla esplicitamente di due monasteri di San Demetrio, anche dalle lettere di Innocenzo III. Nei sunti (regesti) delle lettere dell'anno XVIII (1215) di questo pontefice non conservate leggiamo: « 76. *Abbati et conventui Sancti Demetrii scribitur et recipiuntur sub protectione beati Petri et quod non tenentur solvere decimas de terris quas propriis manibus excolunt*... 80. *Eodem modo abbati et conventui monasterii Sancti Demetrii super Sabam* 81. *Eodem modo abbati et conventui monasterii Sancti Theodosii de Montesegor* (¹). 82. *Eodem modo abbati et conventui monasterii Sancti Demetrii Graecorum de Ungaria* (²). – Il monastero *Sancti Demetrii Graecorum de Ungaria* è quello celebre della città di San Demetrio (Mitrovitza), di cui parlano anche altri documenti medioevali (³) ed era sotto la giurisdizione dell'arcivescovo di Colocea e Bach, mentre l'altro, di San Demetrio *supra Savam*, dipendeva dal vescovo di Cinquechiese (Pécs) e era sito in altra parte presso il fiume Sava. (⁴) Tutti e due sono passati poi nelle mani dei Benedettini.

(1) Non sarà questo un'altra denominazione del convento di San Teodosio Cenobiarca ?

(2) THEINER, *Monum. Slavor. meridion.* I 65,6.

(3) Così KINNAMOS (ed. Bonn) p. 227 per l'anno 1072; un documento di Innocenzo IV del 1247 (THEINER, *Monum. Hung. hist.*, I; 205) e un altro di Clemente VI del 18 marzo 1344 diretto a Vito vescovo di Nitria (THEINER, *ibid.*, 667-8).

(4) Di questo monastero *Sancti Demetrii supra Savam fluvium* parla un documento del palatino Rado del 1057, riportato dal FEJER (I 394-5), nel quale si dice che Rado ottenne il patronato su questo monastero dal re Andrea (I) quando lo riacquistò per il regno di Ungheria e che lui lo cede al vescovo Mauro di Pécs, dove vuole che sia sepolto lui e la sua famiglia. È errato sostenere (come fa FUXHOFER-CZINAR in *Monasterologia regni Hungariae*, p. 205 e in parte anche FEJER, l. c. nel regesto) che questo monastero fu fondato da Rado stesso per i Benedettini, quando dal documento risulta piuttosto che il monastero esisteva già e che Rado lo ricevette dal re e dal suo fratello Adalberto (Bela). Per il SZENTPÉTERY il documento è sospetto: o. c., p. 7.

Non è facile dire quale Bela re d'Ungheria fu quello che confermò i diritti e le libertà del monastero di San Demetrio *iuxta* o *supra flumen Savii*, giacchè fino a quel tempo sono stati già tre re che portarono quel nome: Bela I 1060 3, II 1131-41 e III 1172-96. - Del I e II sappiamo che occuparono la Sirmia e la Dalmazia per l'Ungheria ed hanno consolidato il dominio ungherese su quelle province; potevano dunque confermare i diritti del monastero forse già esistente. - Bela II poi era familiare del rito bizantino avendo per moglie la figlia di Uros re di Serbia, Elena (circa 1130-40). Bela III fu genero dell'imperatore bizantino Emanuele Comneno, avendo dimorato per dieci anni a Bisanzio come correggente dell'imperatore (1). Al rigore potrebbe trattarsi anche di Bela IV, il quale benchè cominciasse a regnare da solo solamente dopo la morte del padre Andrea II (1235), fu però dal 1208 correggente del padre e anche in questo periodo di tempo viene chiamato in alcuni documenti *re* (2).

Vasilco e Giovanni Vladimiro, i quali concessero un cospicuo reddito di cera a San Teodosio, senza dubbio per la confezione delle candele necessarie al culto liturgico prescritte dal rito bizantino, sono personaggi noti. Furono i figli di Vladimiro principe di Halycz (Galizia) dalla sua seconda moglie, i quali, esuli in Ungheria (circa l'anno 1188), ivi finirono la loro vita (3).

I luoghi delle chiese e di altri possedimenti di San Teodosio nominati nel privilegio li possiamo identificare in base alle decime dei collettori pontifici, le quali, benchè di un secolo più recenti — si sono conservate quelle degli anni 1281-1375 — contengono molti nomi di luoghi riconoscibili anche dopo un'evoluzione fonetica di un secolo (4). Di buon aiuto ci sono anche altre collezioni di documenti dell'epoca, pubblicati con lodevole assiduità da vari autori (5). In base a questi l'Ortvay ha composto la geo-

(1) Cf. Forster Gyula, *III Béla magyar király emlékezete* (B.pest, 1900) p. 65 s.

(2) Per es. Theiner, o. c., I, n. 209: «Nos Bela rex, primogenitus domini Andreae regis Hungariae», del 22. febbr. 1234, ecc.

(3) Cf. N. de Baumgarten, *Généalogie et mariages occidentaux des Rurikides russes* nelle *Orientalia Christiana* IX (1927), n. 35, p. 15; il quale però colloca stranamente il monastero di San Teodosio Cenobiarca di Berria in Galizia sul fiume San, senza indicare la minima ragione; v. ibid. p. 16 n. 20.

(4) *Rationes collectorum pontificiorum in Hungaria*, cit. nota 2 pag. 46.

(5) Specialmente quelle citate alla nota 2 pag. 46.

grafia ecclesiastica dell'Ungheria di quel tempo, determinando le circoscrizioni delle diocesi, degli arcidiaconati e qualche volta anche dei vicearcidiaconati. – Se non tutti i luoghi di monasteri, chiese ed altri possedimenti di rito bizantino si trovano nelle coscrizioni delle decime, bisogna tener conto che in virtù del can. 53 del IV concilio Lateranense (1215) i Greci erano esenti dal loro pagamento. Cosicchè solo incidentalmente troviamo nelle decime — che generalmente si riferivano ai benefizi di rito latino — nomi di chiese o benefizi di rito greco; quando cioè questi esistevano in località dove era anche un benefizio o chiesa di rito latino. Tenuto conto di tale difficoltà, passiamo senz'altro all'identificazione, al meno di una gran parte, dei luoghi dove secondo il privilegio in questione San Teodosio aveva qualche possedimento.

Ecclesia Sanctae Anastasiae. Un'antica chiesa di questo nome è segnalata nel comitato (provincia) di Zagabria. ORTVAY, o. c. p. 767 nn. 19-21. Nella stessa regione trovansi molte altre chiese dedicate a San Nicola, un tipico santo orientale di origine greca.

Tusedi. Data la facilità di confondere nella lettura e pronuncia la T e C, non è escluso che sotto questo nome si nasconda la località Cusedi, Cusidi, Cussidi della diocesi di Bach e Colocea nell'arcidiaconato di Sirmio. Vedi *Rationes collectorum in Hungaria,* I, pp. 177, 414 e ORTVAY, p. 341, n. 15.

Tepili ci ricorda la terra di *Tupal circa portum regis super Savam,* vicino a Zagabria, la quale fu donata al Capitolo di questa diocesi già dalla fondazione di esso (1093-5) e cambiò poi varie volte di proprietario. La terra di Tupal è menzionata anche in un documento del 1201 di re Emerico. Cf. TKALCIC, *Monum. hist. episcopat. Zagabrien.*, p. 42-3 e *Monum. hist. civitat. Zagabrien.*, p. 154 s.; ORTVAY, p. 718.

Ilicio, Ilitio. Per questo nome proponiamo il luogo *Ilinci* o *Illince* nel distretto di Pietrovaradino, diocesi di Diacovar, dove si trova anche un altro nome tipicamente orientale greco: *de Sancto Demetrio.* ORTVAY, p. 277, nn. 55-56 (1).

Chasma è un nome ben noto nella geografia ecclesiastica della Croazia. Era una città sede dell'arcidiaconato omonimo nella diocesi di Zagabria. Negli Statuti del Capitolo di Zagabria del

(1) RUPP (*Magyarorsz. helyrajzitört,* I 322) conosce un *Ilicio* presso Kaposvár in Somogym.

sec. XIV (pars III, cap. XI, Tkalcic, II, p. 95) tra le parrocchie e chiese dell'arcidiaconato di Chasma è nominata anche questa di Santo Stefano, senza determinazione però del rito. Nel 1232 Stefano II vescovo di Zagabria fondò a Chasma un Capitolo di rito latino con 12 canonici e lo dotò di diversi beni e diritti. Non è escluso che allora anche i beni di San Teodosio di questa città siano passati in proprietà del suddetto Capitolo, secondo l'uso del tempo. Cf. Tkalcic, I, p. 69 ss; Ortvay, pp. 699, 734.

Orbasio, secondo gli Statuti del Capitolo di Zagabria del s. XIV questa località si trovava nell'arcidiaconato Dubicense della diocesi di Zagabria, nella Bosnia, presso al fiume Verbas. Cf. Tkalcic, II, p. 90-1.

Cepla è certamente *Chepul* o *Chepel*, la nota isola sul Danubio, appartenente alla diocesi di Vesprim. Nelle decime del sec. XIV di questa diocesi troviamo due volte nominata Chepel: una volta nell'arcidiaconato di Vesprim (Ortvay, p. 290) e l'altra volta in quello di Simigh (ibid., p. 302, n. 30). Cf. anche *Rationes collectorum*, I, pp. 385, 392, 395, 397. Il luogo si trova menzionato spesso in varie donazioni dei re d'Ungheria fatte a diversi Ordini Religiosi: così in quella di Bela II del 1138 alla prepositura di S. Margherita di Dömös (Fejer, *Codex diplomat.*, II, 104-5) e in quella di Bela III agli Ospedalieri di S. Stefano di Alba del 1193 (ibid., p. 287). L'isola è nota per molte fondazioni religiose, contenendo vari monasteri, anche di nome orientale: San Nicola, S. Michele, S. Martino ecc. È naturale dunque che anche San Teodosio abbia avuto beni e diritti sull'isola. Il privilegio dice espressamente che si tratta di beni e diritti sull'isola del Danubio.

Chalasa. Luoghi con questo nome ve ne sono parecchi. *Czalas* nell'arcidiaconato di Sirmio, diocesi di Strigonia, dove si trova anche un *Cherig* (*Rationes* p. 180); nell'arcidiaconato di Bach, diocesi di Colocea, dove pure troviamo un *Cherig* (ortvay, p. 34); *Chala* nell'arcidiaconato di Orod (Arad), diocesi di Chanad, dove troviamo anche *Minisi* (*Rationes* pp. 146, 145, 161; Ortvay, p. 398). In quale di questi luoghi San Teodosio avesse i suoi possedimenti (terreni, boschi e pescherie) non possiamo definire; più probabile che in quello dell'arcidiaconato di Orod perchè lì si trovava anche Minisi, che segue immediatamente nel privilegio.

Minisi (Menesi, Menise, Menusi) è senza dubbio nella diocesi di Chanad, nell'arcidiaconato di Arad; dove le *Rationes* cono-

scono anche altri due nomi caratteristici: Monustur, Monustor, Monostor, cioè *monastero*, con titolari di nome orientale: Cosmas e Petrus. *Rationes* p. 146, 155, 161 e ORTVAY, p. 398-9. – Le regioni di Sirmio e Ku (Keve, Cuvin) sono note come di rito orientale bizantino nel medio evo. I collettori del 1317-20 annotavano della diocesi di Ku: « *In civitate et diocesi de Ku similiter* (cioè come in quella di Bach) *nihil vacavit quod ascenderet ultra VI marcas, facta super hoc pluries inquisitione diligenti, quia ipsa civitas et diocesis eius sunt prope schismaticos et sunt quasi destructae.* » *Rationes*, p. 37; ORTVAY p. 336. Anche la regione del Banato di Timisoara, dal fiume Cris a mezzogiorno fino al Danubio, apparteneva in prevalenza al rito orientale bizantino, come riconosce lo stesso Ortvay (p. XXXIV). È noto come questa regione già al tempo della sua conquista da parte del re santo Stefano (ca. 1002, o 1028) aveva un monastero orientale bizantino a Morisena, dedicato a San Giovanni Battista (*Vita sancti Gerardi*, ed. ENDLICHER, *Rer. hung. monum. arpadiana*, p. 214-5 e ORTVAY, p. XXXIII).

Castellutium. Un tale luogo conosciamo solo nella Dalmazia, sulle sponde dell'Adriatico, chiamato anche Sinha-Segnia-Zengg (*Rationes*, pp. 433, 435). In questa città è nota anche la chiesa di *San Giorgio di Castelluz*, confermata da Innocenzo III nel 25 genn. 1216 agli Ospedalieri di Ungheria, i quali la possedevano già *iuste et pacifice* (FEJER, III, 1, p. 179-80).

Foc (Fok, Fuc, Fuk) è un luogo di certa identificazione. Era nome di luogo e di fiume nel comitato di Sumigh (Somogy) nell'Ungheria transdanubiana. Questo fiumicino, chiamato oggi Sió, esce dal lago Balaton, si riversa nel fiume Kapos, insieme con questo nel Sárviz e tutti si riversano nel Danubio. Prima di chiamarsi Foc, aveva il nome di Ozova (ORTVAY, p. 222). Il nome *Foc* si trova spesso nei documenti dei re d'Ungheria nel medio evo. Così in quello del 1055 del re Andrea I, col quale veniva fondata l'abbazia di Tihon (FEJER, I, 389); in quello del re Ladislao del 1093, col quale si confermavano i beni della stessa abbazia (WENZEL, *Arpádkori okmánytár*, VI, 67); in quello di Bela II del 1131, nel quale si confermano le possessioni dell'abbazia benedettina di San Martino di Pannonhalma (FEJER, VII, 5 p. 109); di Andrea II del 1211 (FEJER, VII, 5 p. 200; WENZEL, o. c., I, 124) e in quello del palatino Dionisio del 1238 (WENZEL, II, 90). Non vi è dunque alcun dubbio in quale regione era sito questo Foc, dove San Teodosio aveva due impianti di pesca.

Piuttosto è difficile sapere perchè e come siano spariti i possedimenti di San Teodosio di Chalasa, Minisi, Castelluz, Foc ed anche altri siti nell'isola danubiana, giacchè nella seconda edizione del privilegio (del 1218) non si trovano più nominati. Dato lo spirito del tempo, crediamo di non errare supponendo che siano stati concessi ad altri enti religiosi, specialmente Ordini di rito latino. Il rito bizantino doveva lentamente indietreggiare davanti al processo di consolidamento in quelle regioni di quello latino, fenomeno che troviamo anche in altre parti di rito misto, come per es. la Calabria, la Sicilia ai tempi dei Normanni e specialmente degli Angiovini.

Nadudor è la Nádudvar della diocesi di Colocea, nell'arcidiaconato di Sár, sede giudiziaria di Solt. ORTVAY, p. 334. In altri documenti si scrive Nadudvar (FEJER, VI, 2, p. 148 del 1298 e X, p. 826 del 1407) o Nagwadar (FEJER, X, 7 p. 352 del 1431).

Cherip (Cheric, Cherig, Chereg) era sita nella stessa diocesi di Colocea, arcidiaconato di Bach (ORTVAY, p. 341, n. 13; *Rationes*, p. 415, dove si parla di un *Nicolaus de Cheric;* FEJER, X, 4, p. 672). In un documento di Bela II del 1138, col quale si dota la prepositura di Demes (FEJER, II, p. 99) si parla di *villa Cherep* e in un altro, di Andrea II, apocrifo, del 1228, de *lacu Cherych,* il quale si trovava nelle vicinanze della città di Ozyag (Ossiak, Esszék); cf. FEJER, III, 2 p. 136, SMICICLAS, *Codex diplom.* III, 320, SZENTPÉTERY I, *Az árpádkori királyok oklev. kritikai jegyzéke*, I, 144, n. 449. In un documento del 1412 (FEJER, X, 5 p. 362) ed in un altro del 1422 (FEJER, X, 5, p. 502) si nota una possessione *Chereg* nel comitato di Bach e Torontal, nei pressi di Arad e Becicherec. La natura del possedimento di San Teodosio (*piscaria*) ci fa inclinare a credere che si tratti piuttosto di quello nelle vicinanze di Ossiac, ossia nella regione di Bach.

Gerinet non sarebbe difficile identificarla con *Geram* dell'arcidiaconato di Bach, tanto più che la recensione B è incerta nella grafia di questo nome, recando sopra la fine della parola una linea, ciò che presuppone la presenza di una *m* o *n*. Quanto a *Geram* cf. *Rationes*, p. 413.

Sumigh, Simigh. È una località di certa individuazione. È il celebre castro dell'Ungheria transdanubiana Somogy, Somogyvár, sede di un arcidiaconato della diocesi di Vesprimia. Cf. le *Rationes*, degli anni 1332-7 pp. 379, 383, 390, 396. – Che nella regione di

Somogy il rito bizantino fu molto diffuso, risulta con certezza anche da un documento di Innocenzo III del 14 sett. 1204 (*Reg. Vat.* 5, fol. 143; *PL* 215, 418) diretto al re Emerico in un litigio circa l'elezione dell'abbate del monastero di Sant'Egidio, per il quale i monaci hanno eletto, secondo la consuetudine, un abate *latino*, mentre il re voleva un *ungaro*. L'arcivescovo di Spalato, Bernardo, dell'Ordine di San Benedetto, *latino* anche lui di nazione, s'impossessò del monastero, cacciò tutti i monaci *latini* e costituì solo degli *ungari*. Il Pontefice scrive al re tra l'altro: « *Quia vero nec novum est nec absurdum, ut in regno tuo diversarum nationum conventus uni Domino sub regulari vita famulentur, licet hoc unum sit ibi* (1) (cioè nella regione di Sumigh) *Latinorum coenobium, cum tam ibidem multa sint Graecorum* ». Il Pontefice lascia intendere che nell Ungheria di quel tempo erano anche altri monasteri misti dove monaci di diverse nazionalità vivevano sotto la stessa disciplina monastica (2) ed afferma chiaramente che nella regione di Sumigh esistevano numerosi monasteri « dei Greci », cioè di rito bizantino, mentre i Latini ne avevano uno solo (3). I beni di San Teodosio ivi esistenti sembrano

(1) Un increscioso errore constatiamo nella trascrizione di un brano di questo documento nel Migne PL 215, 418 e nelle *Acta Innocentii III* di *Haluszinskij* in *Fontes*, ser. III, vol. 2, p. 499, n. 2 della codificazione orientale, dove invece di *ibi* si legge *tibi*.

(2) Anche del monastero di San Demetrio (Mitrovitza) della diocesi di Colocea, dice il Pontefice Clemente VI nella sua lettera a Vito vescovo di Nitra del 1344: « *in quo ex primaria institutione ipsius Graeci, Ungari et Sclavi servire debebant et cuilibet nationum huiusmodi fuerunt inibi distinctae ac dispositae mansiones et ibi ponebatur abbas per patriarcham Graecorum* » (Theiner, I 667). Si vede che questa internazionalità era propria ai monasteri dipendenti da San Teodosio; era uso della casa-madre. Cf. nota 2. – È ovvio che qui il senso di « Graeci » non è quello di Greci di nazione, ma di *rito*; così usava la Curia di chiamare con termine generale i seguaci del rito greco, i quali però potevano esser di varie nazionalità e province (romeni, slavi, ungari ecc.). Cf. il senso della parola anche nella lettera di Innocenzo III del 16 apr. 1204 (Theiner, *Monum. Slavor. merid.* I, 33; MPL 215, 332), dove « monachorum graecorum » e « Graeci » significa probabilmente i Vlacho-romeni della Transilvania; per questo si scriveva al vescovo di Oradea e al abbate di Pelis.

(3) Questo monastero dei Latini era proprio quello di Sant'Egidio di cui era la vertenza tra i monaci e la Santa Sede da una parte e il re di Ungheria e l'arcivescovo di Spalato dall'altra. Qui « Latini » oltre il rito significa anche l'origine o nazionalità dei monaci di Sant'Egidio, i quali sembra che siano stati in gran parte di origine francese e italiana; mentre « Graecorum »

esser solo residui di un monastero preesistente, cessato per motivi a noi ignoti; giacchè terreni agricoli, boschi, redditi ed altre dipendenze dovevano esser una volta possedimenti di un ente ecclesiastico, chiesa o monastero, dipendente dall'arcicenobio, ma al quale adesso rimasero solo quei beni, ancora assai considerevoli.

Castrum de Macra. Il nome e l'ubicazione di questa località è attestato da un documento dell'anno 1199, nel quale il re Emerico toglie il patronato della chiesa di Santo Spirito, « *monasterii videlicet Dyenus comitis, quod supra fluvium Crisii iuxta Macra situm est* », ai figli di Beche, Luca e Giovanni, e lo dona ai suoi fedelissimi, figli di Onch, Giovanni, Giacomo e Onch, dietro l'accusa del Preposto dello stesso monastero, Belus (KNAUZ, *Monum. eccl. Strigonien.*, I, 160; FEJER, VIII, 1. p. 584; II, 374; SZENTPÉTERY, n. 182). – Secondo una nota del FEJER, il quale cita J. KERESZTURY, *Episcopi Varadienses*, p. 125, questo monastero dello Spirito Santo, insieme con un altro monastero chiamato *Pretur-monastra*, si trovano « *in insula* », cioè nel territorio tra il Crisio Nero e il Crisio Bianco, due fiumi dei comitati Bihor e Zarand (oggi Arad). Giova notare che nel comitato Arad esiste anche oggi una località che si chiama *Mocrea* (¹).

Arparium (Alparium, Alpár), come risulta dal testo, era nei pressi del fiume Tissa, dove il metochio (*casale*, grangia) di San Teodosio aveva attrezzature di pesca, terreni agricoli, canneto, prati,

significa certamente il rito, non la nazionalità, la quale poteva esser diversa, non essendo probabile che Greci di vera nazionalità greca siano arrivati in quelle ed altre parti dell'Ungheria, dove sono menzionati da diversi documenti pontifici del tempo. Cf. la lettera di Innocenzo III citata nella nota precedente e una del 12 ott. 1374 di Gregorio XI (in *Reg. Vat.* 266, fol. 5), nella quale si parla della « multitudo quorundam populorum qui Valachones vocantur et vivunt secundum ritum et schisma Graecorum ». – Tra le proprietà donate dal re S. Ladislao al monastero di Sant'Egidio di Sumigh, fondato probabilmente da lui stesso, (il documento su cui si fonda quest'asserzione è considerato da STEINACKER, citato presso SZENTPETERY, o. c., n. 24, sospetto; l'ha pubblicato F. BAUMGARTEN in *Századok*, 1906, p. 403 s) c'è anche la *villa Sancti Georgii*. Nella regione di Sumigh vi sono molte località che portano nomi di caratteristici Santi orientali: *de Sancto Georgio, de Sancto Nicolao* etc. Cf. *Rationes*, pp. 379, 399 ecc.

(¹) Abbiamo detto già parlando di *Minisi* come questa regione dal Crisio Nero e Bianco fino giù al Danubio era prevalentemente abitata da popolazioni di rito bizantino.

boschi, barche da pesca e altre dipendenze. Questa località è nominata anche in un documento del re Geisa del 1075, col quale si confermano i beni e i privilegi dell'abbazia benedettina di Gron (SZENTPETERY, n. 20; FEJER, I, 123 ss, 134). In questo documento leggiamo: « *Dedi et aliam terram circa eandem aquam Tiza, quae vocatur Alpar, cum propriis terminis...; iuxta aquam maioris Alpar Sancti Benedicti terminus est...; legem sibi statuendo, ut terminos eiusdem terrae Alpar, quia magni et longi sunt, populosque et piscinas intra eosdem existentes defendat et custodiat monasterium Sancti Benedicti.... Alparenses quasdam piscinas, quae in ipsorum terminis versus decursum Tiza ascendendo existunt... piscabuntur* ». Cf. et pagg. 435-6 nel FEJER. Anche nella conferma del re Stefano II del 1124 troviamo un *Alpar* (FEJER, II, 74). Innocenzo III pure parla di un « praedium Alpar » confermato alla stessa badia di Gron nel 1209 (FEJER, III, 1, p. 94). È un luogo dunque assai noto.

Curt, Kurth, Curta, sembra esser la stessa località o almeno due località molto vicine una all'altra, perchè la recensione B del privilegio non distingue tra la chiesa di *San Giorgio di Curta* e quella di *Santa Maria di Curt*, ma le nomina di seguito, congiungendo le loro proprietà. – *Curt* era nelle stesse parti di Alpar. Il documento del re Geisa, di cui sopra, descrivendo i termini della terra Alpar dice: « *...deinde autem circuit angulos Tissae, pertransiens prope quandam insulam, usque ad silvam salicum, quae tota cum insula praedicta devenit in partem Sancti Benedicti usque ad vadum, ubi in villam Kurth transitur ibique terminatur meta Sancti Benedicti* » (FEJER, I, 435). Curt, Kurth è collocata oggi dagli autori a Tiszakürt, a sud di Szolnok (v. KNIEZSA in *Emlékkönyv* di Santo Stefano, vol. II, p. 457). Un'altra *villa Curth* è nota nella diocesi di Strigonia nel 1255 ed era della famiglia di origine romena Vancha (FEJER, IV », p. 331) (¹). Cf. et *Árpk. ujokmt,* I 190 doc. del 1223: in *Bachien. provincia.*

Sadmari è senza dubbio la località Satmar, Szarmár, Satu-Mare, del comitato omonimo nella Transilvania nord-occidentale. La città di questo nome si trova sul fiume Samus, Somes, Szamos, il

(¹) Stefano Vancha, membro di questa famiglia, fu primate di Strigonia e il primo Cardinale ungherese. È fondatore della prepositura de Hatvan. Di lui vedi ORTVAY, o. c., II, 214; FUXHOFER-CZINAR, o. c., II, 36, 41; *Magyar Sion* 4 (1890): *Vancsay Istvan elsö magyar biboros,* pp. 571, 653.

quale si riversa nel Tissa; sulle rive di questo San Teodosio possedeva un metochio con beni non irrilevanti.

Titili, Tituli, Titel. È la cittadina sul corso inferiore del fiume Tisa, sita dove questo si riversa nel Danubio, nel comitato di Bach, arcidiocesi di Strigonia (FEJER, II, p. 111 dell'anno 1138 ecc.). Il privilegio rivela in questa regione mista una situazione interessante, dicendo che San Teodosio possedeva qui « *medietatem montis de Titili* ». Qui a Titel è nota una prepositura collegiata con una chiesa dedicata alla Santa Sapienza (l'*aghia Sophìa* dei Greci), la quale, come regia, dipendeva dal primate di Strigonia (ORTVAY, p. 521; cf. *Rationes* del 1373-5) e veniva spesso conferita come beneficio a Cardinali della S. Romana Chiesa (cf. THEINER, II, 127, 591). Questa prepositura o chiesa collegiata era sita sullo stesso monte di Titel. In un documento del 25 apr. 1513 di Leone X (THEINER, II, 519) si dice, come sostengono anche vari autori (per es. ORTVAY, p. 345), che questa prepositura, cioè la chiesa e il suo Capitolo, fu fondata dal re S. Ladislao (1077-95): « *sancti Ladislai regis ipsius ecclesiae Sanctae Sapientiae patroni et primi fundatoris* ». Comunque, è certo che nel 1216 la metà del monte di Titel era ancora proprietà di San Teodosio, il quale aveva lì un metochio, pescherie, canneto e terreni agricoli. Nello stesso documento di Leone X si dice ancora, che « *pro maiori parte schismatici* (cioè gente di rito bizantino) *in dicto Tituliensi et circumvicinis locis inhabitari* » (THEINER, II, 591).

Sulgabekin. Qui abbiamo un nome composto, di *Sulga* (szolga, sluga, servitore) e *Bekin* o piuttosto *Bekchin* o *Bexin*. Un *Bekchin* leggiamo nel comitato di Zala, diocesi di Zagabria (ORTVAY, p. 733). Esiste un nome di località composto di *Sulga* e *gyeur* nel comitato Pest, conferito dal re Stefano II nel 1274 al monastero di Santa Maria sull'isola delle Lepri sul Danubio (FEJER, II, 2, p. 10), in quale documento troviamo in modo sorprendente anche una località *Toxun* (Tosun, Toson), che potrebbe esser la località di qui sotto (FEJER, X, 6, p. 568). In quale di queste località aveva San Teodosio due chiese, una di San Nicola e altra di Santa Maria, non lo possiamo sapere.

Toson. Come risulta dai beni di San Teodosio in questa località, essa doveva trovarsi nelle prossimità del Danubio; cosicchè potrebbe esser il *Toxun* di sopra, se non vogliamo pensare addirittura al *Poson* capitale della Slovacchia, che è sul Danubio.

Glad, che è poi lo stesso nome di Vlad o Vlah, e *Manuele*, personaggi con nomi prettamente orientali, i quali fecero donazioni

alla chiesa di Santa Maria di Toson, dipendente dall'arcicenobio di San Teodosio, ci rimangono fin ora del tutto sconosciuti.

Pot, Poty. Una località Poch è nota nell'arcidiaconato di Sirmio, diocesi di Colocea (Ortvay, p. 315, n. 19). Presso il Danubio, nel comitato di Bach, esistono due località: *Toty* e *Bat* (Pot — Pat = Bat), che pure potrebbero venire in considerazione. (Cf. I. Iványi nei *Századok*, 1884, p. 518 s) ([1]).

Dussunc (Dusnuc. Dusznok). Un luogo di questo nome si trova presso il Danubio, nelle parti di Nadud'or, nella regione di Solt (Ortvay, p. 334). Un nome in composizione con *haz* (casa): *Duzunhoz, Duzunghoz*, leggiamo in un documento di Bela IV del 1261 (Fejer, IV, 3, p. 40), col quale si confermano i beni della diocesi di Agria (Eger). Questa località era sita nelle vicinanze del Crisio Bianco, nel comitato di Zarand (oggi Bihor-Arad) (Ortvay, p. 761). Ma non possiamo decidere di quale delle due località si tratti nel nostro caso.

Muclia (Micula, Micla, Mikola). Conosciamo due località di quetso nome: una nel comitato di Sumigh (Somogy), diocesi di Vesprim (Ortavay, p. 305) e altra nel comitato di Satmar-Ugocea. Non abbiamo nessun indizio certo per deciderci per l'una o l'altra. I beni di San Teodosio qui erano considerevoli: grangia, terreni agricoli, boschi, pescherie ed altre attinenze, oltre alla chiesa di San Nicola.

Camalacha, Camalaca. Nell'arcidiaconato di Varasdin, diocesi di Zagabria, c'è una località *Zamalacha* (Ortavay, p. 761) che potrebbe esser la grangia-metochio di San Teodosio. La seconda recensione del privilegio parla anche *de piscariis*, ciò che presuppone la presenza di qualche fiume; questo potrebbe esser il Drava o un suo affluente.

Moyssaca (Moyscha). In un documento del bano Nicola del 1285 leggiamo, che la terra di *Moyscha* fu donata al monastero di Santa Maria del monte Santa Maria, nella regione del Castro Ferreo (Fejer, V, 3, p. 308). Lì doveva esser anche la grangia di San Teodosio con le sue terre.

Narad, Naradin. È una località ben nota. In un documento di Andrea II del 1217 (Fejer, III. 221, 225) si parla di « *terra Na-*

([1]) Segnaliamo, come curiosità, che esiste oggi in Ungheria un celebre santuario della Madonna, di rito bizantino, *Poch* = Mária-Pocs, nel comitato di Sabolci, molto frequentato da popolazioni di rito bizantino; ma chi potrebbe pensare che questo esistesse già nel 1216 ?

rad » (« Blestoia Mlaka dividit Blatam de terra Narad »); in un altro di Bela III del 1237 si parla di « terra Narad in Sirmia, in regione Petur-varad » (FEJER, IV, 1, p. 69); mentre in un altro di Andrea II del 1235, nel quale si confermano i possedimenti donati dai re di Ungheria alla diocesi di Cinquechiese (Pécs), si dice che la terra Narad è nel comitato Baranya vicino a Petrovaradino, Varadinum Petri (FEJER, III, 2 pp. 432, 435). Questa località di Narad, Nardin, Naradin, deve esser molto antica; FEJER riporta (I, 155) un documento dell'imperatore Lodovico il Pio del 823 nel quale si parla di Nardin. Cf. anche ORTVAY, p. 225.

Santofola e *Corusca* erano due località vicine una all'altra; nella recensione B del privilegio si legge infatti: « Ecclesiam Sanctae Mariae de Corusca, cum casali Santofola, cimbris, terris et pertinentiis suis ». *Corusca* è un nome ben individuato sia come luogo, che come fiumi; nel documento di Andrea II del 1217 Corusca è chiamata « prima mèta terrae zagrabiensis ad Orientem » – « ubi minor Corusca exit et inde tendit ad maiorem Coruscam » (FEJER, III, 1, p. 215-16). La cittadina Corusca è notata sulla carta geografica del ORTVAY vicino al Danubio, tra questo e il fiume Sava, nelle vicinanze di Susok. - *Santofola* poi, da quanto si deduce dal testo, doveva esser nelle vicinanze di Corusca. Nella diocesi di Colocea conosciamo una località con nome simile: *Santova* (ORTVAY, p. 337), che potrebbe esser la trasformazione slava di Santofola.

I presbiteri *Demetrio* e *Niceforo*, con nomi prettamente orientali greci, i quali lasciarono i loro beni a San Teodosio, sembrano esser stati piuttosto sacerdoti secolari, ma non meglio noti.

Francheden non si trova nè nei vocabolari del latino medioevale nè nei documenti che abbiamo potuto leggere. A noi sembra si nasconda sotto questa denominazione qualche dazio di passaggio sui fiumi e ponti, oppure qualche altro diritto derivante dai mercati. Tanto almeno ci suggerisce la prima parte della parola: *franc*.

* * *

Questi sono dunque i numerosi possedimenti di questa vasta organizzazione monastica bizantina, col centro a Gerusalemme, ma adesso in rifugio a Berria in Macedonia, possedimenti sparsi in così vaste regioni, specialmente lungo i fiumi Tisa e Danubio e nelle provincie meridionali dell'Ungheria di allora. Con tutta la loro poderosa entità, sembrano però esser solo residui di enti reli-

giosi una volta più potenti e attivi; perchè non è immaginabile che tutte quelle grangie, metochi con chiese, terreni agricoli, vigneti, boschi, diritti di pesca ecc. abbiano avuto una esistenza sterile, indipendente da qualunque vita religiosa monastica, senza nessuna attività spirituale e culturale. Piuttosto sembra ovvio che tutti quei beni materiali abbiano servito ad uno scopo, al sostentamento del personale ecclesiastico e amministrativo, dei monaci svolgenti un'attività spirituale e culturale in pro dei fedeli del loro rito da essi dipendenti, i quali, giudicando dalla vastità e diffusione dei loro possedimenti, dovevano esser una volta assai numerosi. Credo che il privilegio a questo riguardo sia assai eloquente.

Quanto all'organizzazione o dipendenza dei vari enti componenti la estesa confederazione monastica – se così la possiamo chiamare – oltre la dipendenza dall'Abbate generale, il quale doveva aver avuto qualche diritto di sorveglianza e controllo sui vari monasteri e metochi, altrimenti non potevano esser recensiti come appartenenti al suo cenobio, ed oltre la dipendenza da abbati provinciali e locali, i diversi monasteri, metochi e chiese, per ciò che riguardava gli Oli santi, consacrazione di chiese, promozione agli ordini sacri, dipendevano, secondo le disposizioni pontificie contenute nel privilegio, dall'Ordinario diocesano. L'abbate generale veniva eletto dal Convento o Consiglio dei Religiosi secondo la Regola di San Basilio, senza che venga specificato se questo consiglio si componesse anche di delegati dei vari monasteri o metochi, oppure ne partecipavano solo quelli del cenobio centrale, tra i quali evidentemente potevano esser benissimo anche delegati o assistenti permanenti appartenenti ai vari monasteri, almeno principali. La seconda recensione del privilegio dispone che l'Abbate (generale) eletto deve ricevere il *munus benedictionis*, cioè la chirotesia, dal Vescovo del luogo, se quello era cattolico e se voleva conferirgliela, altrimenti era libero di chiederla a qualunque Vescovo in unione con la Sede Romana. – Non erano queste disposizioni speciali per l'Ordine di San Basilio, ma valevano per tutti gli Ordini Religiosi del medio evo, come risulta da innumerevoli privilegi rilasciati dai Romani Pontefici a vari monasteri, anche di rito latino, nel corso dei secoli medioevali. Il rito non presentava, almeno nella mente della Curia, un ostacolo riguardo alla dipendenza gerarchica dei vari enti religiosi nelle regioni dove i due riti, quello bizantino e latino, vivevano accanto o compenetrati.

***

Altre due questioni si presentano spontaneamente riguardo a questa diffusione del rito bizantino, specialmente nelle regioni balcano-danubiane, attestata con evidenza da questo privilegio rilasciato a San Teodosio da Onorio III: quale è l'origine di questo rito in quelle parti e quali nazioni si servivano di lui ? – Non intendiamo occuparci qui di problemi che richiedono studio vasto e approfondito; vogliamo solo accennare a conclusioni suggerite, secondo noi, dai fatti compresi nel documento che stiamo esaminando.

Quanto all'origine o data di esistenza del rito bizantino in quelle parti balcano-danubiane, un fatto sembra a noi certo, da quanto si sprigiona dal documento; cioè che tutti quei beni e possedimenti, sì vari e sì poderosi, di proprietà dell'arcicenobio di San Teodosio di Berria, non potevano esser in sua proprietà da tempo recente. Questa convinzione si rinsalda in noi per la seguente considerazione: I re d'Ungheria, che dominavano quelle regioni, benchè, in seguito ai loro vari matrimonii con principesse di origine bizantina, russa, serba o bulgara, non potevano mostrarsi ostili al rito delle loro consorti di rito orientale, e questo anche per ragione delle popolazioni orientali che si trovavano assai numerose nel loro regno, ciò non ostante, da quando il loro primo re, santo Stefano, in seguito all'organizzazione della gerarchia ecclesiastica latina nel suo paese e alla sua sottomissione ed obbedienza alla Santa Sede Romana, diede una svolta decisiva ed un orientamento sicuro del suo popolo verso l'Occidente, non è immaginabile che abbiano dotato di tanti beni, specialmente immobili, come sono i boschi e i terreni agricoli, e diritti, istituzioni ecclesiastiche di rito bizantino, quando questo era considerato in competizione con quello latino e già da tempo, ma è piuttosto naturale che si siano adoperati, e spesso sotto valido incitamento dei Pontefici Romani stessi, a favorire e a consolidare il rito latino al quale si adoperarono con assiduità di addurre il loro popolo con tutti i mezzi. Mentre sono numerosi i documenti dei re d'Ungheria di quel tempo e di più tardi, coi quali dotavano i diversi monasteri e diocesi di rito latino, sono quasi disparenti quelli coi quali facevano qualche favore a quelli di rito bizantino. Anche la concessione del re Bela, di cui si parla nel presente privilegio, non è una dotazione di beni immobili, ma piut-

tosto una conferma di privilegi e libertà dei quali il monastero di San Demetrio era in possesso già da tempo. – È naturale dedurre dunque che i numerosi e considerevoli possedimenti immobili di San Teodosio e conseguentemente i monasteri, metochi e chiese che li possedevano sul posto, devono datare da prima dei re ungheresi arpadiani, cioè prima della venuta e dell'insediamento di questo popolo in quelle regioni; almeno che non si possa dimostrare di ciascuno di questi beni quando e da chi furono donati a queste istituzioni di rito bizantino. – E questo ci fa risalire forse ai tempi dell'apostolato bizantino di San Metodio arcivescovo della Pannonia, araldo e apostolo di spirito orientale bizantino in quelle regioni; ai tempi dei vari ducati più o meno indipendenti in quelle parti, del Privina e Kozel, del Menumorout e Gelu, del Glad e Achtum, che dominavano stirpi slavo-bizantine; se anche nulla ci proibisce di pensare a origini più remote, collegate alla dominazione più o meno diretta dei Bizantini su quelle regioni nel basso medio evo, i quali, come altri regimi in altre parti (1), applicavano già il principio: *cuius regio, eius religio.*

Queste considerazioni sulla data e l'origine del rito bizantino nelle province balcano-danubiane ci dànno la risposta anche alla seconda questione: quali nazioni erano ascritte a questo rito nelle regioni indicate ? Senza dubbio quelle che si trovavano su quei territori alla venuta degli Ungheresi, cioè i Slavi e la popolazione romanica ivi vivente insieme a questi, la presenza delle quali è attestata da indubbie prove (2). Ciò non vuol dire che almeno una parte degli Ungheresi neovenuti non abbiano usato al principio della loro storia, e anche per qualche tempo dopo, questo rito,

(1) Pensiamo qui specialmente alle regioni della Sicilia e della Calabria, le quali ai tempi di San Gregorio Magno erano indubbiamente di rito romano-latino, sotto l'occupazione bizantina di poi diventarono prevalentemente di rito bizantino, colla venuta dei Normanni il rito latino cominciò a riprendere le sue forze di un tempo a scapito di quello bizantino. – Lo stesso si potrebbe dire anche delle province balcano-danubiane, dell'Illirico, le quali, tramite il Vicariato di Tessalonica, dipendevano da Roma ed erano prevalentemente di rito latino, seguì poi colla dominazione bizantina la loro orientalizzazione nel rito bizantino-slavo, al quale rimanevano attaccate fino ai tempi nostri. Il rito cambiava secondo la dominazione temporale.

(2) Tra altri anche dall'*Anonymus Belae notarius* ; cf. anche BALASCEV G. D., *Die Mitteilungen in der Nestorchronik über die Walachen* presentato al V congresso internazionale per gli studi bizantini a Roma 20-27 sett. 1936, pubblicato in fascicolo a Sofia (Tip. P. Glushkoff).

anzi, vi sono abbastanza indizi provanti questo fatto: il principe Gylas della Transilvania si battezzò nel 950 a Costantinopoli in rito bizantino, in quest'occasione il patriarca di Bisanzio Teofilatto (933-56) ordinò un vescovo missionario, Geroteo, per le parti ungheresi; (1) la figlia di questo Gylas, di rito orientale, Sarolta, chiamata anche Beleknegina (bianca principessa) dalle popolazioni del loro dominio, diventa la madre del primo re ungherese, S. Stefano, la quale fonda a Veszprémvölgy un convento di monache di rito bizantino (2), le quali lavorano con le loro mani il pallio d'incoronazione dei re d'Ungheria, pallio che ha la forma del felonion liturgico greco (3); ai tempi di S. Ladislao re nel 1092 si tiene a Szabolcs un sinodo dei vescovi ungheresi, nel quale si prendono disposizioni disciplinari di carattere prettamente bizantino (riguardo al matrimonio del clero e l'inizio della Grande Quaresima) (4). – Con tutto ciò il rito che prevalse presto presso l'intero popolo ungherese fu quello latino, mentre il bizantino l'hanno conservato solo gli Slavi e i Romeni ivi abitanti (5).

Ecco dunque quale visione storica ci apre questo privilegio di Onorio III sul passato ecclesiastico di quelle regioni balcano-danubiane.

Diamo qui il testo del privilegio secondo la recensione A, non del tutto esattamente e senza data precisa pubblicato dal Pitra, con le varianti nell'apparato della recensione B pubblicata dal Theiner. Le solite abbreviazioni *etc usque* le abbiamo completate da altri simili privilegi pontifici, dei quali cf. M. Tangl, *Die päpstl. Kanzleiordnungen von 1200-1500* (Innsbruck, 1894). *Formulae*, pp. 229 ss.

(1) Cf. Moravcsik Gy, nell'*Emlékkönyv* di Santo Stefano, vol. I, 391 ss, ove riporta le fonti del caso.

(2) Vedi Szentpétery I, in *Emlékkönyv* a Santo Stefano, vol. II 185 ss.

(3) Cf. Sztripszky Hiador, *Jegyzetek a gör. kultura árpádkori nyomairól* (B.pest, 1913) p. 25 n. 19.

(4) Péterffy C., *Sacra concilia ecclesiae rom. cath. in regno Hungariae celebrata* (Viennae, 1742) pp. 15 ss, i capitoli 1-4 e 31.

(5) Il prof. Endre von Ivanka, in uno studio pubblicato nell'*Orientalia Christiana periodica*, VIII (1942), pp. 183-94: *Griechische Kirche und griechisches Mönchtum im mittelalterl. Ungarn*, arriva a tutt'altra conclusione riguardo all'origine del cristianesimo bizantino in Ungheria medioevale, senza tener conto però del contenuto del presente documento di Onorio III, che conosce e cita.

Onorio III conferma i possedimenti e i privilegi del monastero San Teodosio Cenobiarca di Berria.

Reg. Vat. 9 fol. 10v epist. 42 (= A); fol. 206v ep. 834 (= B). – A. THEINER, *Monum. hist. Hungariae*, I (Romae, 1859) n. XVI. – HOROY, *Honorii III opera omnia*, II n. 118. - PITRA, *Analecta novissima spicilegii Solesmensis*, I (1885) 556-8. – HURMUZAKI EUDOX., *Documente privitoare la istoria Românilor*, I (1887) pag. 61, n. 45. – PRESSUTI, I, n. 72 e 1037. – POTHAST, n. 5681.

[a] N(icolao) abbati monasterii Sancti Theodosii [b] Cenobiarcae [c] de Laberia eiusque fratribus tam praesentibus quam futuris regularem vitam professis, in perpetuum.

Religiosam vitam eligentibus (apostolicum convenit adesse praesidium, ne forte cuiuslibet temeritatis incursus aut eos a proposito revocet aut robur, quod absit, sacrae religionis) infringat. — Eapropter dilecti in Domino [d] filii, vestris iustis postulationibus clementer annuimus et monasterium Sancti Theodosii Cenobiarcae [c] de Laberia, in quo divino mancipati estis obsequio, sub beati Petri et nostra protectione suscipimus et praesentis scripti privilegio) communimus. – In primis siquidem [e] statuentes, (ut ordo monasticus, qui secundum Deum et beati Basilii regulam in eodem monasterio institutus esse dignoscitur, perpetuis temporibus inviolabiliter) observetur. – Praeterea quascunque possessiones (et quaecunque bona idem monasterium in praesentiarum iuste et canonice possidet aut in futurum concessione pontificum, largitione regum vel principum, oblatione fidelium seu aliis iustis modis, praestante Domino, poterit adipisci, firma vobis vestrisque successoribus et illibata) [f] permaneant. – In quibus haec [g] propriis duximus exprimenda vocabulis: Locum ipsum

[a] Nycol(ao); [b] Chenobiarche; [c] de Laberria; [d] filii, vestris iustis postulatiouibus clementer annuimus et praefatum monasterium sancti Theodosii Cenobiarche de Laberria, in quo divino mancipati estis obsequio...; [e] *etc. usque* secundum Deum et sancti Basilii regulam in eodem monasterio *etc. usque* observetur; [f] illibata permaneant; [g] *etc. usque* vocabulis: Locum ipsum in quo praefatum monasterium situm est, cum omnibus pertinentiis suis. Apud Ierusalem ecclesiam sancti Theodosii cum hospitali et apothecis et furno et vineis. In duobus monasteriis sancti Johannis Baptistae et sancti Georgii apud Ramle terras.

in quo praefatum monasterium situm est, cum omnibus pertinentiis suis. – Apud Ierusalem ecclesiam Sancti Theodosii cum hospitali et apothecis, et furno, et vineis, in duobus monasteriis Sancti Iohannis Baptistae et Sancti Georgii. Apud Ramle terras. Apud [h] Scalona terras et vineam cum hospitali. Extra Jaffam ecclesiam Sancti Jonae, et intus apothecas et hospitale cum vinea magna; duas naves liberas per totum mare apud Jaffam. Obedientiam apud Zevel et ecclesiam sanctorum Petri et Pauli et forum totum cum apothecis et [i] hospitale cum casali. – In insula Cypri [et] monasterium Sancti Theodosii quod dicitur de Acra. Tenimenta quae dicuntur Tromachii cum [j] molendinis et vineis. Apud Perdicam terras. Ecclesiam Sancti Cassiani cum tenimentis suis. Ecclesiam Sancti Georgii cum pertinentiis suis. Tenimenta quae dicuntur de Glifeo et [k] Geratium. Ecclesiam Sancti Alexandri cum tenimentis suis [l]. Apud Pissurum ecclesiam Sancti Michaelis Archangeli cum casali et tenimentis suis. Ecclesiam Sanctae Crucis de Aletorum cum casali et tenimentis suis. Terras de Ru et de Virsu. Petram Remei et litus maris usque [m] Geratum cum piscatione ac terris suis. Obedientiam de Cay flumine cum terris [n] a via. Ecclesiam Sancti Georgii de Pirgo cum oliveto, nemoribus, terris quae [o] Corrigeae dicuntur, et ecclesiam Sancti Michaelis Archangeli. Omnes terras de Caumate. Obedientiam de Paleopafo cum molendino, terris et pomeriis suis. Ecclesiam Sanctae Mariae de Paracellis cum casali, terris et aliis pertinentiis suis. Ecclesiam Sanctae Mariae de Magnacomis cum casali et tenimentis suis, usque ad medietatem vinearum Sancti Sabae, ubi est fons. Obedientiam de Palemedia cum terris et olivetis. Apud [p] Nemesum pomerium de Ambuti cum terris, domo et vico. Obedientiam quae dicitur Kississa cum vineis et terris. Apud [r] Leotumbem domum et magnam vineam cum pertinentiis suis. Apud [s] Leocosiam ecclesiam Sancti Nicolai cum hospitali, pomerio, terris et pertinentiis suis. – Apud Hungariam monasterium Sancti [t] Dometrii iuxta flumen Savii, cum omnibus rationibus et libertatibus suis, a Bela rege [u] Ungariae vobis indultis. Annuum cerae redditum tredecim cantariorum a Basilico et Johanne [v] Blademero Russorum regibus apud Galizam vobis concessum; et apud Constantinopolitanam civitatem ecclesiam sancti Iuliani cum hospitali, domibus, apothecis et aliis

[h] Schalon; [i] A hospitali; [j] molendino; [k] Geratum; [l] *add.*: Ecclesiam sancti Cassiani cum tenimentis suis; [m] Geranum; [n] Avia; [o] Corrigie; [p] Irenresum; [r] Leonimbem; [s] Leccosium; [t] Demetrii; [u] *om.* Ungariae; [v] Basilica et Iohanne Blandemero.

omnibus [w] terminis et pertinentiis suis. Ecclesiam sancti Jonae ac alias ecclesias monasterio vestro subiectas. Monasterium Sancti Demetrii Graecorum de Ungaria, iuxta fluvium cum conductu aquae fluminis Sabae, cum piscaria, nemoribus, iure passagii et omnibus aliis pertinentiis suis. Ecclesiam Sanctae Anastasiae cum casali Graecorum. Casale de Tusedi et ecclesiam sancti Nicolai cum terris, nemoribus et pertinentiis suis; de [z] Iunca Magni Iudani et Parvi casalia cum pertinentiis suis. Casale de Tepili cum terris et pertinentiis suis. Ecclesiam sancti Nicolai de [y] Iurco cum casali et pertinentiis suis. Casale de Ilicio cum nemoribus et pertinentiis suis. Ecclesiam sancti Demetrii de Magno [aa] Ilitio cum terris, nemoribus et pertinentiis suis. Ecclesiam sancti Stephani de [bb] Chasmasi cum vineis, terris, nemoribus, duabus piscariis et insula Dunavi. Ecclesiam sanctae Mariae de Orbasio cum casalibus, terris, vineis, nemoribus. [cc] De Cepla naviculis duabus cum passagio fluminis et insula Dunavi. Casale de Chalasa cum terris, nemoribus et piscariis. Casale de Minisi cum nemoribus, piscariis, terris, canneto et pertinentiis suis. Apud Castellutium domos cum vineis, terris, nemoribus; duabus piscariis de Foc et insula fluminis Dunavi [dd]. Ecclesiam sancti Nicolai de Nadudor, cum casali, insula, canneto, piscariis de Cherip et pertinentiis suis. Casale [ee] Gerinet cum domibus, terriis et pertinentiis suis. Apud [ff] Sumigium terras et nemora cum redditibus et pertinentiis suis. Apud castrum de Macra vineas cum terris, nemoribus et pertinentiis suis. Casale de Arpario cum piscariis, terris, canneto, pratis, nemoribus, [gg] navicula fluminis Dissae ac pertinentiis suis. Ecclesiam sancti Georgii de Curta et ecclesiam sanctae Mariae [hh] de Curt cum casalibus, pomeriis, vineis, terris, nemoribus, [ii] canneto, piscariis et pertinentiis suis. Casale de Sadmari cum canneto, piscariis, lacu, terris et pertinentiis suis, ex utraque parte fluminis Dissae. Casale de Titili cum piscariis, canneto, terris, medietate montis de Titili. Sancti Nicolai et Sanctae Mariae de Sulgabekin ecclesias, cum terris et pertinentiis suis. Ecclesiam Sanctae Mariae cum casali de [jj] Toson, piscariis, lacu, insula Dunavi, nemoribus, terris, redditibus et aliis pertinentiis suis

[w] tenimentis; [z] Juncamagni; [y] Jureo; [aa] Ylicio; [bb] Ch.-smasi; [cc] et cimbris. Casale de Cepla, cum duabus naviculis, passagio fluminis Dunavi et insula; [dd] Casale de Chalasa... fluminis Dunavi *om.*; [ee] Gerinent [Gerinet]; [ff] Sumivum; [gg] Navicula...; [hh] de Curt *om. et addit* cum navibus, casalibus...; [ii] *om.*; [jj] Roson.

a quondam Clado et Manuele monasterio vestro collatis. Casale de [kk] Poti cum terris et pertinentiis suis. Casale de [ll] Dussunc cum terris, nemoribus et pertinentiis suis. Ecclesiam sancti Nicolai de Muclia cum casali, terris, nemoribus, piscariis et pertinentiis suis. Casale [mm] Camalacha, cum terris, nemoribus [nn] et pertinentiis suis. Casale Moyssaca cum terris et pertinentiis suis. Casale Naradin cum vineis, terris et pertinentiis suis [oo]. Casale Santofola cum terris et pertinentiis suis. Terras et alias possessiones quondam Demetrii presbyteri et [pp] Nikifori et redditus qui francheden vulgariter appellantur.

Ad haec vobis auctoritate praesentium indulgemus, ut, cum Graeci usque ad haec tempora decimas solvere minime consue⟨ve⟩rint, laborum vestrorum quos propriis manibus aut sumptibus colitis de possessionibus habitis [rr] usque [ss] ad Concilium Generale vel de vestrorum animalium nutrimentis, nullus a vobis decimas exigere vel extorquere praesumat; de habitis post Concilium, quas propriis manibus vel sumptibus colitis, decimas soluturis; de his autem quas aliis conceditis excolendas, sive ante sive post Concilium habitis, decimae persolvantur [tt]. – Liceat vobis clericos [uu] ⟨vel laicos liberos et absolutos e saeculo fugientes ad conversionem recipere et eos absque contradictione aliqua⟩ retinere. - Prohibemus insuper, ut fratrum vestrorum, [vv] ⟨post factam in monasterio vestro professionem, fas sit, sine abbatis sui licentia, de eodem loco⟩ discedere. Discedentem vero, ⟨absque communium vestrarum litterarum cautione, nullus audeat⟩ retinere. – Chrisma vero, [zz] ⟨oleum sanctum, consecrationes altarium seu basilicarum, ordinationes clericorum qui ad Ordines fuerint promovendi, a dioecesano suscipietis episcopo, si quidem catholicus fuerit et gratiam et communionem sacrosanctae Romanae Sedis habuerit et ea vobis voluerit sine pravitate⟩ qualibet exhibere. – Cum autem generale interdictum ⟨terrae fuerit, liceat vobis, clausis ianuis, exclusis excommunicatis et interdictis, non pulsatis campanis, dummodo causam non dederitis interdicto, suppressa voce, divina⟩ officia [xx] celebrare. Paci quoque [yy] ⟨et tranquillitati

[kk] Poty; [ll] Casale Dussunc; [mm] Camalaca; [nn] *add.* piscariis; [oo] *add.* Ecclesiam sanctae Mariae de Corusca, cum casali Santafola, cimbris, terris et pertinentiis suis. Terras...; [pp] Jukifori; [rr] ante; [ss] *om.* [tt] *omm.* habitis-persolvantur et *add.* etc.; [uu] *add.* vel laicos; [vv] ut fratrum vestrorum *om. et addit.* etc.; [ww] audeat retinere; [zz] *add.* oleum sanctum *etc. usque* sine pravitate aliqua exhibere; [xx] divina officia celebrare; [yy] *add.* et tranquillitati.

vestrae paterna in posterum sollicitudine providere volentes, auctoritate apostolica prohibemus, ut infra clausuras locorum seu grangiarum vestrarum nullus rapinam seu furtum facere, ignem apponere, sanguinem fundere, hominem temere capere vel interficere seu violentiam audeat exercere. Obeunte vero te [aaa] ⟨nunc eiusdem loci Abbate vel tuorum quolibet successorum, nullus ibi qualibet surreptionis astutia seu violentia praeponatur, nisi quem fratres communi consensu vel fratrum maior pars consilii sanioris secundum Deum et beati Basilii regulam providerint eligendum [bbb]. – Praeterea omnes libertates [ccc] ⟨et immunitates a praedecessoribus nostris Romanis Pontificibus Ordini vestro concessas necnon et libertates et exemptiones saecularium exactionum a regibus et principibus vel aliis fidelibus rationabiliter vobis indultas, auctoritate apostolica confirmamus et praesentis scripti privilegio⟩ [ddd] communimus. – Decernimus ergo, ⟨ut nulli omnino hominum liceat praefatum monasterium temere perturbare aut eius possessiones auferre vel ablatas retinere, minuere seu quibuscunque vexationibus fatigare, sed omnia integra conserventur eorum pro quorum gubernatione ac sustentatione concessa sunt usibus omnimodis [eee] profutura. Salva Sedis Apostolicae auctoritate et in praedictis ecclesiis dioecesanorum episcoporum canonica iustitia. – Si qua igitur [fff] ⟨in futurum ecclesiastica saecularisve persona hanc nostrae constitutionis paginam sciens contra eam temere venire temptaverit, secundo tertiove commonita, nisi reatum suum congrua satisfactione correxerit, potestatis honorisque sui careat dignitate reamque se divino existere de perpetrata iniquitate cognoscat et a sacratissimo Corpore et Sanguine Dei et Domini Redemptoris nostri Jesu Christi aliena fiat atque in extremo examine districtae⟩ ultioni [ggg] subiaceat. Cunctis autem [hhh] ⟨eidem loco sua iura servantibus sit pax Domini nostri Jesu Christi, quatenus et hic fructum bonae actionis percipiant et apud districtum Judicem praemia⟩ aeternae pacis inveniant. Amen.

[aaa] *etc. usque* secundum Deum et beati Basilii regulam providerint eligendum; [bbb] *add.* Electus autem pro benedictione ad episcopum dioecesanum accedat; qui si id ei duxerit denegandum, eidém electo pro benedictionis munere obtinendo quemcunque maluerit catholicum adire antistitem licentiam impertimur; [ccc] *add.* et immunitates; [ddd] privilegio communimus; [eee] omnimodis profutura; [fff] *add.* in futurum; [ggg] subiaceat ultioni; [hhh] *etc. usque* inveniant. Amen.

[iii] Datum Laterani, per manum Ranerii, Prioris Sancti Frediani, Lucensis, Sanctae Romanae Ecclesiae vicecancellarii, VIII. kalendas novembris, indictione V, Incarnationis Dominicae anno MCCXVI, pontificatus vero domini Honorii papae tertii anno primo.

CAN. AL. L. TĂUTU

[iii] Datum Laterani per manum Ranerii Sanctae Romanae Ecclesiae vicecancellarii, IV kalendas februarii, indictione septima. Incarnationis Dominicae anno MCCXVIII, pontificatus vero domini Honorii papa III anno secundo.

P. S. - Il prof. E. v. IVÁNKA anche nel suo nuovo studio *Ungarn zwischen Byzanz und Rom*, pubblicato sul *Blick nach Osten*, II (1949), Heft 1-2, pp. 22-36, segnalatoci durante la stampa di questo studio, continua a sostenere, almeno come probabile, che gli odierni Magiari gr.-cattolici siano i discendenti di quelli battezzati in rito bizantino nel medioevo, opinione combattuta dagli stessi istoriografi ungheresi (per es. Karácsonyi). Ciò che più sorprende è, che il prof. Ivánka presuppone (anche due volte, nella pag. 33) che il nostro documento parla solo del monastero di San Demetrio (Mitrovitza), misconoscendo completamente il resto dei numerosi luoghi posseduti dall'arcicenobio di San Teodosio.

Das Konzil von Florenz in Rom

In sechs Aufsätzen (¹) habe ich in dieser Zeitschrift die Arbeiten des Florentiner Konzils zu Ferrara und Florenz geschildert (1438-1442); es fehlt nur noch eine geschichtliche Darlegung über das 1443 nach Rom verlegte Konzil von Florenz (1443-1445), die ich ebenfalls schon 1937 beim Erscheinen des ersten Aufsatzes in meinen Plan (²) aufgenommen hatte. Inzwischen habe ich schon die Papstbriefe (³), die sich auch auf die römischen Sitzungen des Konzils von Florenz beziehen, veröffentlicht. So ist ein Aufsatz über den letzten Abschnitt dieser allgemeinen Kirchenversammlung auch für den Leser erleichtert. Aber es ist nicht zu verhehlen, dass eine allseitige Schilderung jener Vorgänge der Kirchengeschichte auch heute noch besondere Schwierigkeiten hat. Diese liegen darin, dass kein Protokoll darüber vorliegt, ja dass die bekannten drei Geschichten des Konzils von Florenz, nämlich die lateinische des Konsistorialadvokaten Andreas von Sanctacruce und die zwei griechischen, der sogenannten anonymen Praktika und des konzilsfeindlichen Silvester Syropulos, über den römischen Abschnitt des Konzils von Florenz kein einziges Wort berichten. Ein eindringendes geschichtliches und theologisches Studium des ganzen Konzils von Florenz, wie ich es in den sieben Aufsätzen wenigstens versucht habe, ist auch heute fruchtbringend. Fast keine einzige Frage, die über die Unionsprobleme in der Gegen-

(¹) *Die Konzilsarbeit in Ferrara*, I und II, in *OCP* III (1937) 110-140, 403-455; *Die Konzilsarbeit in Florenz*, I und II, in *OCP* IV (1938) 157-188, 372-422; *Die Einigung der armenischen Kirche auf dem Konzil von Florenz*, in *OCP* V (1939) 151-185; *Kopten und Aethiopier auf dem Konzil von Florenz*, in *OCP* VIII (1942) 5-39.

(²) vgl. *OCP* III (1937) 110.

(³) *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, Pars III, *Epistolae pontificiae de ultimis actis Concilii Florentini annis* 1440-1443 *et de rebus post Concilium gestis* annis 1446-1453, Roma 1946. – Ich zitiere diesen Band mit der Abkürzung: *Ep. pontif.* III.

wart behandelt wird, soweit die Ostkirchen in den Blickpunkt treten, kann einwandfrei besprochen und gelöst werden, wenn die Schriftsteller solcher ungemein schwierigen Themata kein klares Bild vom Konzil von Florenz haben. Gebe Gott, dass nach der Veröffentlichung der Hauptquellen des Konzils von Florenz durch das päpstliche orientalische Institut, eine gründliche Geschichte dieser Kirchenversammlung geschrieben werden könne.

I. – Verlegung des Konzils von Florenz nach Rom

In der Papstbulle [1] vom 26. April 1443 wurde das Konzil von Florenz nach Rom verlegt; das Konzil selber hatte unter dem Vorsitz des Papstes, wie es in dem nämlichen Schreiben heisst, schon am 5. Januar 1443 sich für dieselbe Massnahme entschieden [2]. Als Zeit des Beginnes der römischen Sitzungen wurde der 16. Tag nach dem Eintreffen des Papstes Eugen IV. in Rom bestimmt. Als Ziel wurde erstrebt die Fortführung der Kircheneinigung des Ostens mit der römischen Kirche, die bereits auf dem Konzil so grosse Erfolge gehabt, die Förderung anderer Werke zur Ehre Gottes, zum Wachstum des Glaubens und des christlichen Volkes, die katholische Reform, überhaupt alles, was von Anfang dem Konzil als Aufgabe gestellt worden sei. Die Stadt Rom, in besonderer Weise Stadt des Papstes, sei, so meinte der Papst, dazu geeignet, Stätte des allgemeinen Konzils zu werden. In ihr habe der hl. Petrus, der Fürst aller Apostel, seinen apostolischen Thron aufgeschlagen; ihm habe die Vorsehung Gottes den hl. Paulus beigesellt; und beide hätten Rom durch ihren glorreichen Martertod verherrlicht. Rom sei auch durch die Reliquien anderer Heiligen geadelt, sei Zielpunkt der Gläubigen, die von allen Teilen der Welt dahin pilgern. Die Wahl Roms als Stätte des Konzils sei auch nahegelegt durch den Wunsch der Gläubigen, dass der Heilige Vater (seit 1434 von Rom abwesend !) nach Rom zurückkehre, und durch sein eigenes Vertrauen, dass sein Aufenthalt beitrage zum Frieden und zur Einheit der Römer. Endlich sei Rom wegen seiner Verbindung mit dem Meere, wegen seines

(1) *Ep. pontif.* III, n. 263, pag. 76-78.

(2) ebenda, S. 77: « ex approbatione praefati generalis concilii nonas ianuarii proxime praeteriti, nobis praesidentibus in generali congregatione habita ».

Klimas und der Fruchtbarkeit seines Bodens (Verpflegungsfrage) und wegen der Freiheit von sonstigen Hindernissen, ein sicherer Ort für die Feier eines (freien !) Konzils. Es dauerte aber verhältnismässig lange, bis der Papst in Rom eintraf. Die Schuld lag nicht bei ihm, auch nicht bei den Kardinälen und sonstigen Synodalen, sondern teilweise bei der Stadt Florenz, die ernstliche Hindernisse der Ausführung des päpstlichen Planes entgegenstellte, aber doch schliesslich nachgeben musste. Das wissen wir aus dem noch unveröffentlichten Tagebuch des Konsistorialadvokaten Andreas de Sanctacruce « Effemerium », dessen Auszüge ich bereits in meinem für den Druck schon vorbereiteten Buch *Fragmenta protocolli, diaria privata, sermones* gesammelt habe, soweit sie das Konzil von Florenz betreffen. Was die römische Kurie bewog, in Siena ein halbes Jahr zu bleiben, ist mir nicht bekannt. Erst am 7. März 1443 verliess der Papst in Begleitung von 15 Kardinälen Florenz, und begab sich nach Siena, wo er bis zum 14. September blieb. Im Monat September 1443, am 19. oder (nach dem Tagebuch des Zeitgenossen Caffari) (¹) ungefähr eine Woche später, hielt er in Rom seinen Einzug. Wenn das Datum Caffari's (28. Sept.) als Tag des nicht feierlichen Einzuges des Papstes in Rom festgehalten wird (als Tag des feierlichen Einzuges bezeichnet er den 29. Sept.), so ist der Beginn des nach Rom verlegten Konzils, der sicher am 14. Oktober stattfand, in schönem Einklang mit der obengenannten Bulle, die den Anfang des römischen Konzils auf den 16. Tag nach der Rückkehr des Papstes in Rom festgelegt hat.

II. – Erste feierliche Sitzung

Ueber die Zeit, den genauen Ort und den Gegenstand der ersten feierlichen Sitzung des nach Rom verlegten Florentiner Konzils unterrichtet uns die Papstbulle (²) vom 14. Oktober 1443. Wir lesen im Datum: « *Laterani in publica sessione synodali solempniter in aula conciliari Lateranensis patriarchii, apud quod nunc residemus, celebrata* ». Das Konzil erklärt feierlich, dass das late-

(¹) Stephan Caffari war Kanonikus im Lateran, später bei S. Eusebio. Sein Tagebuch wurde teilweise herausgegeben von Giuseppe Coletti im Aufsatz *Dei diari di Stefano Caffari*, in *Archivio della Società Romana di storia patria*, VIII (1885) 555-575.

(²) *Ep. pontif.* III, n. 270, pag. 87-88.

ranische Konzil die rechtmässige Fortsetzung des Konzils von Florenz sei, und fordert alle dazu berechtigten Synodalen auf, auch die Abwesenden, an den Konzilssitzungen teilzunehmen. Auch werden die bei Beginn des Konzils zu Ferrara erlassenen päpstlichen Geleitsbriefe und sonstige Sicherungen für die Teilnehmer des Konzils erneuert. Auch die Bulle vom 24. Februar 1443, von der wir im Abschnitt I gehandelt haben, wurde im ersten Konzilsbeschluss des Laterans ganz aufgenommen. In der Konzil bulle vom 14. Oktober gibt der Papst seinem Dank gegen den Heiland, dessen Vorsehung in besondere Weise über seine Kirche wache, ergreifenden Ausdruck in der Einleitung des Schreibens (1): « *Humani generis redemptoris et domini nostri Iesu Christi, cuius ineffabili providentia totum ecclesiae corpus sanctificatur et regitur, ac per ipsius assistentiam praeter merita nostra, et ultra quam aut expetere aut efflagitare dignoscamus, dona iam nobis et misericordiae suae munera quotidie proveniunt, infinita clemencia atque miseracione ad almam urbem ad beatissimi Petri sedem, ad sancta sanctorum ad Lateranum patriarchium reversi illa magna cum fiducia amplectimur ac prosequimur desiderio, quae divino pocius quam humano ingenio aut adiuta aut illustrata videntur* ». Es ist noch zu bemerken, dass die Konzilssitzung nicht in der Kirche des Laterans, sondern in einem Saal des Lateranpalastes, in dem der Papst wohnte, stattgefunden hat. Caffari nennt statt des Ausdruckes in der Papstbulle *in aula conciliari Lateranensis patriarchii* die Redewendung *in aula imperatoris in Laterano;* beide Zeugnisse widersprechen sich nicht, da ja bekanntlich der Lateran als Schenkung des Kaisers Konstantin des Grossen an die Kirche betrachtet worden ist.

III. – Liturgische Dankesfeier ob der Erfolge des Christentums im Osten, in der Konzilssitzung vom 10. Januar 1444 angeordnet.

Kardinal Julian Cesarini, der sich so grosse Verdiente um die Kircheneinigung der Orientalen auf dem Konzil von Florenz erworben hatte, bekam schon am 1. März 1442 den ehrenvollen Auftrag eines apostolischen Gesandten (2) zur Herstellung des Friedens zwi-

(1) ebenda, 87.
(2) vgl. *Ep. pontif.* III, n. 261, pag. 71.

schen Polen und Ungarn und zur Förderung eines Kreuzzuges gegen die Türken. Auch Kardinal Franz Condulmer erhielt am 8. Mai 1443 zunächst für die griechischen Gebiete eine ähnliche Sendung (1), ohne Beeinträchtigung der dem Kardinal Cesarini zugewiesenen Aufgaben, wie der Papst eigens in einem Brief an Cesarini (2) vom 12. Februar 1444 betont. Bekanntlich forderte der Papst die gesamte Christenheit (3) auf, durch Gaben das Unternehmen gegen die Türken zu unterstützen. Der Papst verfolgte den weitschauenden Plan, damit zugleich die bereits abgeschlossene Kircheneinigung der Orientalen sicher zu stellen und weitere Erfolge des Christentums auch unter den Heiden vorzubereiten. Dies geht unzweideutig aus den Papstbriefen hervor, die ich veröffentlicht habe. Wäre der Papstgedanke von den abendländischen Fürsten besser oder wenigstens mit Eintracht unterstützt worden und hätten das Baseler Konzil und seine Gönner die Widersetzlichkeit gegen den Papst aufgegeben, so hätte wohl die Geschichte des christlichen Ostens und auch der angrenzenden Randgebiete des Abendlandes eine bessere Wendung genommen. Es schien wohl eine Zeit lang, als ob die Sendung der Apostolischen Legaten im Osten von durchschlagendem Erfolg gekrönt werden sollte. Caffari (4) gibt uns gerade als den Anlass der liturgischen Dankesfeier, die im Laterankonzil am 10. Januar angeordnet worden ist, die Nachricht an, dass Kardinal Angelottus den Synodalen von günstigen Briefen Cesarini's Kenntnis gegeben habe, so dass beschlossen worden sei, am folgenden Sonntag im Laterangebiet eine Prozession zu veranstalten, auch unter Teilnahme der Kardinäle. Der Konzilsbeschluss wurde am 12. Januar 1444 ausgeführt. Nach der vom Bischof von Viterbo Johan Cichini gefeierten Messe in der Laterankirche (oder in dem Konzilssaal) bewegte sich eine « feierliche Prozession von der (5) Konzilsaula zum Lateranplatz und von da zur Laterankirche » (« *processio solemnis ab aula concilii usque ad plateam et per plateam et ecclesiam Lateranensem* »). Am Schluss wurden die Häupter der Apostelfürsten den Gläubigen gezeigt.

(1) *Ep. pontif.* III, n. 264, pag. 78-80.

(2) *Ep. pontif.* III, n. 274, pag. 92-93.

(3) vgl. z. B. *Ep. pontif.*, III, n. 277, pag. 95-96; II, n. 220, pag. 117-120.

(4) vgl. *Archivio della Società Romana* VIII (1885) 568; *Ep. pontif.*, III, pag. VII.

(5) ebenda, 568; *Ep.*, III, pag. VII.

IV. – Die kirchliche Einigung der Syrer, 30. Sept. 1444

Bei der dürftigen Quellenlage in der Frage des von uns behandelten Laterankonzils ist es zu begrüssen, dass eine Papstbulle (1) vom 30. September 1444 uns über eine neue Sitzung dieser Kirchenversammlung sicheren Aufschluss gibt. Es handelt sich um die kirchliche Wiedervereinigung der ehemals monophysitischen Syrer Mesopotamiens. Wer diese unmittelbar für die Reise zum Konzil vorbereitet oder gewonnen hat, steht nicht fest. Wahrscheinlich waren es die im Heiligen Land und in Syrien tätigen Franziskaner, deren sich der Papst Eugen IV. bedient hat, um auch die noch nicht für den Konzilsgedanken vorbereiteten Syrer Mesopotamiens zu benachrichtigen, dass bereits die Griechen, die Armenier, die Kopten und Aethiopier zum Konzil erschienen seien und dass auch sie dazu eingeladen seien. Der Wunsch des Papstes wurde erfüllt. Es traf, wie wir aus der Bulle erfahren, der Erzbischof von Edessa Abdala, im Namen seines Patriarchen Ignatius und seines Volkes in Rom ein, um die Einigung mit der römischen Kirche vorzubereiten. Der Papst übertrug diese Angelegenheit einigen Kardinälen und mehreren Konzilstheologen zur Behandlung: « *quosdam ex venerabilibus fratribus nostris sanctae Romanae Ecclesiae cardinalibus delegimus, qui accersitis ex hoc sacro concilio aliquibus in sacra pagina magistris, cum praedicto archiepiscopo de difficultatibus, dubiis et erroribus illius nationis conferrent illumque ipsum examinarent ac ei catholicae veritatis disciplinam aperirent et tandem de integritate fidei Ecclesiae Romanae plene illum instruerent et docerent* ».

Das Ergebnis der Unterredungen zwischen dem Syrer und den päpstlichen Beauftragten war zunächst die Feststellung, dass der Metropolit Abdala nur in drei Lehrpunkten von der katholischen Lehre abweiche, in der Lehre des Ausganges des Hl. Geistes, in der Lehre der zwei Naturen in Christus und in der Lehre der zwei Willen in Christus. Es wurde nun dem bereitwilligen Orientalen Gelegenheit gegeben, aus der Hl. Schrift und den Kirchenvätern die richtige Auffassung auch in diesen drei Fragen zu erlangen und sich so von der vollen Wahrheit der katholischen Kirche zu überzeugen. « *Quem cum per omnia de fide et moribus recte sen-*

(1) *Ep. pontif.* III, n. 278, pag. 96-99.

tientem invenissent, tribus dumtaxat exceptis articulis, de processione scilicet Spiritus sancti, de duabus in Christo Iesu salvatore nostro naturis ac totidem in illo voluntatibus et operationibus, veritatem illi fidei orthodoxae patefecerunt, aperuerunt sacrarum literarum intellectus, attulerunt sanctorum doctorum testimonia, et quae materiae congruebant, rationes verissimas induxerunt ». Nach diesen Vorverhandlungen in der päpstlichen Sonderkommission, die auch vom Konzil gebilligt war (« *Diligenti itaque cum fratribus nostris et sacro concilio tractatu praehabito* ») wurde in einer feierlichen Vollversammlung, die eigens ihre Zustimmung erklärte, das Glaubensbekenntnis verkündet, das die Grundlage der Wiedervereinigung der Syrer Mesopotamiens werden sollte. Das Glaubensbekenntnis umfasste ausdrücklich die drei Lehrpunkte über den Ausgang des Hl. Geistes vom Vater und vom Sohn, die zwei Naturen und die zwei Willen in Christus, ferner alle früheren Glaubensentscheidungen der römischen Kirche, insbesondere die drei Beschlüsse des Florentiner Konzils über die Wiedervereinigung der Griechen, der Armenier und der Kopten. Endlich wurde unter Eid der Gehorsam gegen den Apostolischen Stuhl den Syrern zur Pflicht gemacht. Metropolit Abdala, schon vor der Vollsitzung des Konzils für den katholischen Glauben und den katholischen Gehorsam gewonnen, war auch in der feierlichen Sizung des Laterans (« *Laterani in publica sessione synodali* ») anwesend und erklärte seine Zustimmung zu den dogmatischen und rechtlichen Bestimmungen, die in jener Vollsitzung verkündet worden waren, gemäss seinem Versprechen, das er schon vor jener Sitzung abgegeben hatte. Er erklärte seine Zustimmung und seine Unterwürfigkeit gegen die römische Kirche nicht bloss für seine Person, sondern zugleich im Namen seines Patriarchen und seines Volkes. Der Metropolit war der arabischen Sprache mächtig. Er verstand die Bullen des Konzils von Florenz, die ins Arabische übersetzt waren. Es handelte sich offenbar um die Unionsbulle der Kopten, die bekanntlich in sich auch die Unionsbulle der Griechen und die andere der Armenier einschliesst und deshalb den Umfang eines Buches hat. Ein Exemplar dieser Bulle liess ihm der Papst in jener feierlichen Sitzung einhändigen: « *decreta Graecorum, Armenorum atque Iacobitarum in sacro ycumenico concilio concilio Florentino edita, quae cum in arabico traducta ipse Abdalam archiepiscopus accurate legisset ac laudasset, ad uberiorem et pleniorem omnium eruditionem sibi nominibus, quibus supra recipienti consignari fecimus* ». Noch war kaum ein Jahr verflossen,

als der Papst bei der Wiedervereinigung anderer Orientalen in einer neuen Bulle vom 7. August 1445 in die Erinnerung zurückrufen konnte die vorausgegangene Wiedervereinigung der Griechen, der Armenier, der Jacobiten und der Völker Mesopotamiens (« *et Mesopotamiae populorum* »).

V. – Die kirchliche Einigung der Chaldäer Zyperns, 7. August 1445

Die Bulle ([1]) über die Wiedervereinigung der Chaldäer Zyperns ist von St. Peter ausgestellt, so dass die Vermutung einem kommen könnte, dass das Konzil schon aufgelöst worden sei oder dass es seine Stätte in Rom geändert habe oder dass die Wiedervereinigung nicht in einer Konzilssitzung beschlossen worden sei vor einer eventuellen Auflösung. Aber wer den Text des Papstbriefes genau liest, kann nicht im Zweifel sein, dass die Chaldäer-Union in einer feierlichen Sitzung des Laterankonzils ausgesprochen worden ist; denn es heisst in der Bulle: « *coram nobis in hac sacra ycumenici Lateranensis concilii generali congregatione* ». Wer die Wiedervereinigung der Chaldäer vorbereitet hat, steht aus dem Text der Bulle selber fest. Der um die Union der Orientalen hochverdiente Dominikaner Andreas Chrysoberges, der selber mit zwei Brüdern aus dem griechischen Schisma zur katholischen Kirche zurükgekehrt war und mit ihnen später (jedoch zu verschiedener Zeit) in den Orden der Dominikaner eingetreten war, ist als Erzbischof von Rhodos unter den lateinischen Synodalen einer der tätigsten Wortführer in den Religionsgesprächen mit den Griechen. Er wurde nach der Einigung der Griechen und Armenier von Papst Eugen IV. als päpstlicher Legat ([2]) am 5. November 1441 in den Orient entsandt, für die Aufgaben der Kircheneinheit des Ostens. Auch später, nach dem Abschluss der Syrer-Union hatte er eine ähnliche Sendung, wie wenigstens aus der Bulle des 7. August 1445 hervorgeht; bei dieser gelang es ihm, neue Erfolge in der Gewinnung der Orientalen auf Zypern zu ernten. Er führte die Chaldäer und auch die Maroniten, von denen ich im folgenden Kapitel reden werde, zur katholischen Kirche zurück; ihre Häupter wurden in der katholischen Metropolitankirche S. Sophia (heute Moschee) zu Nikosia

([1]) *Ep. pontif.*, III, n. 283, pag. 105-108.
([2]) *Ep. pontif.* III, n. 254, pag. 40-41.

mit der römischen Kirche vereinigt. Es sollte nur noch in feierlicher Weise auch vor dem Papst und dem Konzil ihre Wiedervereinigung ausgesprochen werden. Zu diesem Zweck schickten die Chaldäer, die einst von Syrien durch die Türken vertrieben waren oder aus andern Gründen nach Zypern ausgewandert waren und hier eine starke Kolonie besassen, ihren Metropoliten Timotheus nach Rom, damit er zugleich in ihrem Namen das feierliche katholische Glaubensbekenntnis ablege. In der Tat legte Timotheus folgendes Glaubensbekenntnis ab, das zuerst aus dem Chaldäischen (Syrischen) ins Griechische und von da ins Lateinische übersetzt worden war (« *fidem ipsam atque doctrinam Timotheus ipse metropolita primum in lingua sua caldaea graece interpretatam et de graeco in latinum traductam, reverenter et devote, ut sequitur, professus est* »), in Gegenwart des Papstes und des Laterankonzils:

« *Ego Timotheus archiepiscopus Tarsensis Caldaeorum, qui in Cypro sunt, metropolita, pro me meisque omnibus in Cypro existentibus populis profiteor, voveo atque promitto immortali Deo et Filio et Spiritui sancto, demum tibi, sanctissime et beatissime pater, Eugenio papae IV*to *et huic sacrosanctae apostolicae sedi et sanctae huic et venerabili congregationi, quod de cetero semper manebo sub obediencia tua et successorum tuorum ac sacrosanctae Romanae Ecclesiae tanquam sub unica matre et capite omnium aliarum.*

Item, quod de cetero semper tenebo et profitebor Spiritum sanctum procedere ex Patre et Filio, sicut docet et tenet sancta Romana Ecclesia.

Item, quod de cetero semper tenebo et approbabo duas naturas, duas voluntates, unam ypostasim, et duas operationes in Christo.

Item, quod de cetero semper confitebor et approbabo omnia septem Sacramenta Ecclesiae Romanae, prout ipsa tenet, docet et praedicat.

Item, quod de cetero nunquam in sacra Eucaristia oleum apponam.

Item, quod de cetero semper tenebo, confitebor, praedicabo et docebo, quidquid tenet, confitetur, docet et praedicat sacrosancta Romana Ecclesia, et quidquid ipsa reprobat, anathematizat et damnat, reprobo, anathematizo et damno, et in futurum semper reprobabo, anathematizabo et damnabo, specialiter impietates et blasphemias nequissimi haeresiarchi Nestorii et omnem aliam haeresim extollentem se adversus hanc sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam.

Haec est fides, pater sancte, quam tenere et observare ac teneri et observari facere ab omnibus suppositis meis voveo atque promitto,

et unumquenque illam respuentem et contra eam sese [er]igentem privare omnibus bonis et beneficiis suis eundemque excommunicare et haereticum et damnatum denuntiare et, si pertinax fuerit, degradatum curiae tradere saeculari spondeo, polliceor atque promitto ».

Dieses Glaubensbekenntnis wurde vom Papst und vom Konzil angenommen und gebilligt, und der Metropolit und seine Untergebenen wurden in die katholische Kirche feierlich aufgenommen. Ausserdem erhielten sie, unter Voraussetzung der Beharrlichkeit im katholischen Glauben, mehrere Gunsterweise.

1. Die Chaldäer Zyperns dürfen nicht mehr Irrgläubige genannt werden; die dagegen Handelnden verfallen kirchlichen Strafen.

2. Der Metropolit und seine Nachfolger werden den romgetrennten Bischöfen in ihren Ehren vorgezogen.

3. Der Metropolit und seine Nachfolger dürfen kirchliche Strafen über ihre Untergebenen verhängen; die von ihnen gültig (« *rite* ») ausgesprochene Exkommunication oder Lossprechung hat allgemeine Geltung.

4. Der Metropolit, und seine Priester dürfen in den Kirchen der Katholiken (des lateinischen Ritus und anderer) die hl. Messe feiern, und die Katholiken (Priester) in den Kirchen der unierten Chaldäer.

5. Der Metropolit, seine Geistlichen und Laien beiderlei Geschlechts können in den Kirchen der Katholiken ihr Begräbnis (« *sepulturas* ») wählen, und mit den Katholiken lateinischen Ritus die Ehe nach lateinischem Ritus schliessen (letzteres von den Laien zunächst gesagt, und von den Geistlichen nur soweit, als der Zölibat nicht für sie Vorschrift ist). Ferner geniessen sie alle Wohltaten und Freiheiten, die die übrigen Katholiken, seien es Geistliche oder Laien, im Königreich Zypern haben. Zum Verständnis des letzten Punktes ist daran zu erinnern, dass die rechtliche Lage der Katholiken des lateinischen Ritus damals sehr günstig war.

Alle bisher genannten Punkte sind Konzilsbeschluss. Spätere Papstbullen [1] zugunsten der Chaldäer Zyperns aus der Zeit Nikolaus V. halten sich an den Wortlaut und an den Geist des Late-

[1] vgl. *Ep. pontif.* III, n. 301, 302, 305, pag. 127-128, 128-129, 138-140.

rankonzils. Metropolit Timotheus, der unter Eugen IV. sich an die katholische Kirche angeschlossen hatte und gerade in Rom auf dem Konzil ein so herrliches Glaubensbekenntnis abgelegt hatte, blieb beharrlich. An ihn hat Nikolaus V. mehrere, schon oben erwähnte huldvolle Briefe gerichtet. Auch Kalixt III. (1455-1458) stand mit dem Metropoliten (¹) in guten Beziehungen.

VI. – Die kirchliche Einigung der Maroniten Zyperns, 7. August 1445

In der nämlichen Konzilssitzung wie die Chaldäer haben auch die Maroniten Zyperns ihr Glaubensbekenntnis feierlich abgelegt, aber sie sind klar von den Chaldäern unterschieden, obwohl sie durch ihren Vertreter das fast gleiche Glaubensbekenntnis (« *similem per omnia professionem* ») als der Metropolit Timotheus ablegten und dieselben Rechte zugebilligt erhielten als die Chaldäer. Ihr Vertreter war Isaak (*Ysaach*), der Abgesandte des maronitischen Bischofs Elias; es ist nicht gesagt, welchen Stand er hatte; wahrscheinlich wird er ein höherer Geistlicher gewesen sein. Bischof Elias war durch Andreas Chrysoberges, den päpstlichen Legaten, für den katholischen Glauben gewonnen worden und hatte zugleich im Namen seiner Untergebenen, der Maroniten Zyperns, in der katholischen Metropolitankirche S. Sophia das katholische Glaubensbekenntnis abgelegt und es hernach – wie auch der Metropolit Timotheus – an den Apostolischen Stuhl nach Rom gesandt. Ob diese Sendung schon vor dem persönlichen Erscheinen seines Vertreters in Rom erfolgt ist, ist nicht klar. Ueber die in Konzil des Laterans erfolgte Glaubenserklärung des Maroniten Isaak steht in der Bulle nur folgendes: « *Deinde similem per omnia professionem dilectus in Christo filius Ysaach nuntius venerabilis fratis nostri Heliae episcopi Maronitarum ipsius vice et nomine, reprobando Macharii de unica voluntate in Christo haeresim, cum multa devotione emisit* ». Wenn hier im Unterschied von den Chaldäern das Volk der Maroniten Zyperns nicht eigens erwähnt wird, so ist es doch einschlussweise erwähnt; denn vom Bischof Elias wird vorher gesagt, dass er zugleich mit seinem Volk sich zum katholischen

(¹) vgl. G. Hofmann S. J., *Papst Kalixt III. und die Frage der Kircheneinheit im Osten*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, III (= *Studi e testi* 123), Roma 1946, 18-19.

Glauben bekehrt hat. Der Papst und das Konzil nahmen das Glaubensbekenntnis des Maroniten an und billigten es, und nahmen den Bischof und sein Volk feierlich in die katholische Kirche auf, und statteten es mit den gleichen Vorrechten aus, die ich schon oben im Abschnitt über die Chaldäer dargelegt habe. Eine Frage drängt sich indes noch auf. Wie kam es, dass die Maroniten Zyperns vor dem Konzil von Florenz im Zwiespalt mit der römischen Kirche lebten? Waren die Maroniten Zyperns geistlich ganz unabhängig von ihrem Patriarchen? Es wird uns doch nichts berichtet, dass der Patriarch der Maroniten und sein Volk auf dem Libanon der Irrlehre damals verfallen gewesen seien. Wir kennen mehrere Briefe, die Papst Eugen IV. an den Patriarchen der Maroniten Johannes (1) richtete; ebenso kennen wir Briefe, die von den Päpsten Nikolaus V. (2) und Kalixt III. (3) an den Nachfolger des Patriarchen Johannes, nämlich Petrus, gesandt worden sind. Aber in keinem dieser Briefe liegt ein Beweis dafür, dass die Maroniten des Libanons von der katholischen Kirche getrennt worden seien. Die Maroniten Zyperns hingegen werden uns unzweideutig als Irrgläubige bezeichnet, die erst durch den päpstlichen Gesandten Andreas Chrysoberges bekehrt worden sind und die auch durch einen feierlichen Konzilsbeschluss mit der katholischen Kirche wieder vereinigt worden sind. Es lässt sich also nicht leugnen, dass die Maroniten Zyperns wenigstens eine Zeit lang trotz ihres rechtgläubigen Patriarchen vor dem Konzil von Florenz in die Irrlehre des Monotheletismus gefallen sind, die ihr Vertreter Isaak in besonderer Weise gerade vor dem Papste und dem Konzil des Laterans abschwur (« *reprobando Macharii de unica voluntate in Christo haeresim* »).

VII. - Noch ungelöste Fragen

Mit Sicherheit konnten vier Sitzungen des nach Rom verlegten Konzils von Florenz festgestellt werden, ihre Zeitbestimmung und ihr Gegenstand. Aber es bleiben noch manche Fragen übrig, die bei dem heutigen Quellenstand noch nicht gelöst werden. Ich will auf die wichtigsten hinweisen.

(1) vgl. *Ep. pontif.* III n. 256, pag. 43-44; n. 279, pag. 99-100.
(2) vgl. *Ep. pontif.* III, n. 300, pag. 126-127.
(3) vgl. Hofmann, *Papst Kalixt III. und die Frage der Kircheneinheit im Osten*, 22.

1. *Zahl der Sitzungen.* – Dass zwischen der ersten Sitzung am 14. Oktober 1443 und der Sitzung der Chaldäer–und Maronitenunion am 7. August 1445 und wahrscheinlich auch noch nachher ausser den zwei andern schon erwähnten (10. Januar 1444, 30. September 1444) andere Sitzungen stattgefunden haben, erscheint wahrscheinlich. Denn das Papsttum hat wohl für die wichtigen Aufgaben, die es damals zu erfüllen hatte im Kampf gegen die verderbliche vom Baseler Konzil vertretene Lehre des Konziliarismus und zur Herbeiführung der inneren kirchlichen Einheit zur Zeit des Gegenpapstes Felix V., ferner für die Bewahrung und Festigung und weitere Förderung der Kircheneinheit im Osten sowie für die Durchführung des Kreuzzuges gegen die Türken, die Gelegenheit der Konzilstagung in Rom selber sich nicht entgehen lassen, um auch durch einen Konzilsbeschluss diese Aufgaben zu unterstützen. Aber Sicheres lässt sich zu dieser Frage nicht feststellen.

2. *Bekehrung der Bosnier.* – Ob die in die Irrlehre der Patarener gefallenen Bosnier gerade im Konzil selber in die katholische Kirche zurückgeführt worden sind, ist nicht sicher. Einen gewissen Anhaltspunkt hat jedenfalls diese Meinung, soweit sie nur mit Wahrscheinlichkeitsgepräge auftritt. Denn der Papst Eugen IV. sagt in seiner Bulle ([1]) vom 17. April 1444: « *universo orbi notorium est nos post sacratissimam unionem Graecorum cum Ecclesia Occidentali magnis laboribus et expensis per nos factam, Armenios etiam in ovile dominicum et Iacobitas Nestorianosque ac regem Bosnae ad bonam frugem christianae fidei reduxisse* ».

3. *Dauer des Konzils.* – Der Beginn steht fest, aber nicht das Ende. Jedoch kann behauptet werden, dass das Konzil des Laterans zu Anfang des Jahres 1447 nicht mehr getagt hat. Denn wir besitzen eine Papstbulle ([2]) vom 5. Februar 1447, in der der Papst Stellung nimmt zur neuen Bitte des römischen Königs Friedrich und der Kurfürsten des Reiches, ein neues oekumenisches Konzil in einer der fünf Städte Deutschlands, Konstanz, Strassburg, Mainz, Worms, Trier, einzuberufen. Er erklärt sich bereit, bei den Königen und Fürsten für den deutschen Plan zu werben, und im Fall ihrer Zustimmung will er das allgemeine Konzil für den 18. Tag

([1]) vgl. RAYNALDUS, *Ad annum* 144, n. 2.
([2]) vgl. *Ep. pontif.* III, n. 287, pag. 111-112.

nach Ablauf von 10 Monaten einberufen. Wenn aber keine der fünf deutschen Städte den nichtdeutschen Staatshäuptern genehm sei, will er nichtsdestoweniger an einem andern passenden Orte innerhalb von 10 Monaten das neue oekumenische Konzil einberufen. Aus diesem Text ist wohl ersichtlich, dass der Papst entweder das Laterankonzil schon aufgelöst hatte oder willens war, gerade im Zeitpunkt der Ausstellung dieser Bulle das Laterankonzil als aufgelöst zu betrachten. Weil ferner keine einzige Papstbulle des Jahres 1446 noch eine andere geschichtliche uns bekannte Quelle (1) etwas verlauten lässt über eine eventuelle Konzilstagung, ist wohl anzunehmen, dass das letzte Jahr des nach Rom verlegten Konzils von Florenz das Jahr 1445 gewesen ist.

GEORG HOFMANN S. J.

(1) Nur in den zu Lyon und Genf 1447 abgehaltenen Konferenzen, die dem Schisma des Baseler Konzils ein Ende bereiten sollten, heisst es zum 11. November 1447: « *et adhuc aliqui in Basilea, aliqui in Laterano se concilium habere dicunt* »; vgl. Gabriel PÉROUSE, *Procès-verbal des conférences tenues en 1447 à Lyon et à Genève pour mettre fin au schisme de Bâle*, in *Concilium Basilense*, VIII, Basel 1936, 355.

Origen ideológico del palamismo en un documento de David Disípato (*)

En el verano de 1939 pude ver en Munich, en la Biblioteca del Estado, varios escritos interesantes, muchos de ellos inéditos aún, acerca de las contiendas palamíticas. Por las dificultades que a los extranjeros se ponían entonces para consultar los manuscritos de la Biblioteca, hube de acudir al Excmo. Sr. Marqués de Magaz, embajador de España en Berlín, a fin de que se dignase solicitar para mí el permiso, que requerían, del Ministerio de Relaciones Extranjeras. Una vez más y públicamente desde estas páginas me complazco en dar las gracias a Su Excelencia, porque con suma prontitud me consiguió lo que deseaba e inmediatamente me lo comunicó.

I.

La edición de San Petersburgo y la presente

1. Para los que se ocupan de estudios orientales, no será ciertamente desconocido el nombre de David Disípato; ni tampoco, al menos en parte, su escrito sobre los orígenes de las luchas hesicastas [1], cuya odiosa responsabilidad él, como ferviente discí-

(*) Reproducimos aquí este estudio, solicitado repetidas veces por conocidos bizantinistas, y que no se halla a mano fuera de España, donde fué editado en 1943 en el primer número de *Miscelánea Comillas*. Van corregidas algunas inexactitudes y no pocos errores tipográficos, que el autor desde lejos, con malas comunicaciones de correos, no pudo evitar.

[1] De este escrito hizo ya uso muy oportunamente el P. J. Gretser, S. J. en las notas que puso a la *Historia bizantina* del emperador

pulo de Pálamas, hace recaer aun con el título mismo de su relación sobre Barlaám y Acíndino, impugnadores del Maestro, y a quienes tacha, desde luego, de herejes abiertamente.

Dije al menos en parte, porque el escrito del monje palamita puede también ser conocido por entero, habiendo aparecido en 1892 en una serie de documentos sobre el palamismo, editados por el Archimandrita ruso-ortodoxo Porfirio Uspenskij en su Historia (póstuma) del Monte Atos ([1]). Sin embargo, no creo que sea inútil hacer ahora esta nueva edición del estudio de Disípato, porque fuera de que los escritos de Uspenskij no son tan fáciles de encontrar en las bibliotecas ([2]), y son, por lo tanto, del exclusivo dominio de muy pocos especialistas, se puede afirmar que ni pretendió él hacer una edición crítica, ni la que ofreció en su Historia del Atos es tan perfecta, que se haya de considerar como definitiva.

2. Tanto es así, que la dió como anónima ([3]) y junta con otros escritos, que evidentemente no forman parte del de David, como a primera vista pudiera creerse, si se atiende a que todos ellos están comprendidos en la edición uspenskiana, como si fueran uno solo, bajo el número 49 de los documentos publicados. Responsable de ésto es, sin duda, la impericia del copista, que escribió el códice, de donde lo tomó Uspenskij. Lo creyó todo uno, como lo da a entender la cláusula final « Τέλος. τῷ Θεῷ ἡμῶν δόξα καὶ τιμή », que de cierto no puede referirse solamente al último escrito de los allí copiados. Así, pues, lo encontró Uspenskij en un manus-

Cantacuzeno (véase la nota al Lib. II, c. 40 en MG 153, 681 B-682 C: texto griego y trad. latina), aunque no dice de dónde lo toma, y el diligente investigador M. Jugie en su obra *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, t. II, París, 1933, pp. 53 ss., y en su art. *Palamas Grégoire* del *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XI, 1754.

([1]) P. Uspenskij, *Востокъ Христіанскій: Аѳонъ (El Oriente cristiano: el Atos)*, t. III (ed. P. A. Sirku), San Petersburgo, 1892, pp. 821-828. — Este autor es el famoso arqueólogo, obispo de Chiguirín, muerto en 1886, que en sus numerosos viajes por Palestina y Grecia recogió infinidad de documentos interesantes y descubrió el célebre *Codex Sinaiticus* (s. IV) del Nuevo Testamento. Véase *Lexikon f. Theologie u. Kirche* X, 461.

([2]) Yo me valgo del ejemplar de la Vaticana, no estando completo el de la nuestra del Pontificio Instituto Oriental.

([3]) Dió solamente el título vago e imperfecto que encontró en el manuscrito, como veremos luego.

crito, como él mismo dice (1), de la Biblioteca del Monasterio Meteoro de Barlaám en Tesalia, y se contentó con publicarlo tal como estaba, sin más indagaciones.

3. Pero una atenta lectura del documento nos hace ver que tenemos en él las siguientes cosas: 1) Un trabajo anónimo del título « Ὅσα νοσοῦσιν οἱ κατὰ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκίνδυνον », cuyo comienzo es: « Ὁ Βαρλαάμ, ἑλληνικοῖς προσκείμενος δόγμασιν » y que termina con las palabras « καὶ τοῦ Ἀκινδύνου εἰσὶν ἀσεβήματα » (pp. 821-825). Este es precisamente el escrito de David Disípato. 2) Una serie de trece testimonios de Santos Padres (pp. 825-826), para probar que se da el nombre de divinidad a la luz con que apareció en el Tabor transfigurado Nuestro Señor Jesucristo (2). 3) Un breve apunte o sinopsis, como lo llama su autor, un tal Mateo, que bien pudiera ser el hijo del emperador Juan VI Cantacuzeno, hecho monje lo mismo que su padre y que emuló el celo de éste por el palamismo, cual lo demuestran los escritos que de él conocemos. Lleva el siguiente título, y nótese el apelativo con que el autor es designado, que parece indicarnos se trata de un grande personaje: « Τοῦ ὁσιωτάτου Ματθαίου ἀπόδειξις σύντομος εἰς πόσας καὶ ποίας αἱρέσεις ἀθλίως ἐμπίπτουσιν οἱ τοῦ Καλαβροῦ Βαρλαὰμ φοιτηταί ». Comienza: « Οἷς μὲν τὸν Θεὸν ἐνέργειαν », y termina: « ἀκριβὲς μίμημα. ταῦτα σύνοψίς εἰσι τοῦ παρόντος λόγου » (pp. 826-837) (3). En esta sinopsis se enumeran las herejías en que, según el autor, incurren los adeptos del pensador calabrés. 4) Finalmente, el anatema general contra Barlaám, Acíndino y sus seguidores, según se lee en el *Sinódico de la Fiesta de la Ortodoxia* (4) (do-

(1) O. cit. p. 828. Pueden verse las impresiones del autor sobre este monasterio en la obra que Uspenskij dejó preparada y editó P. A. Sirku: *Путешествіе въ метеорскіе и оссоолимпскіе монастыри въ Θессаліи* (*Viaje a los monasterios Meteoros y del Osa y del Olimpo en Tesalia*, hecho el año 1859), San Petersburgo 1896.

(2) Veremos en seguida si estos testimonios forman parte integrante del escrito que nos ocupa.

(3) Bajo el nombre de « Ματθαίου ἱερομοναχοῦ » se encuentra este mismo ducumento en el códice del Atos 3.701 (del monasterio de Dionisio 167) sección 15. De la sección 14 donde está la relación de David trataremos más adelante. Véase S. P. Lambrós, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, t. I, Cambridge, 1895, p. 352; y K. Krumbacher, *Byzantinische Literaturgeschichte*, Munich 1897, pp. 489 y 110 n. 4.

(4) Sobre la historia y significación de esta Fiesta en la Iglesia Oriental, tanto católica como ortodoxa, puede verse N. Nilles, S. J., *Kalenda-*

mingo segundo de Cuaresma): « Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνῳ καὶ τοῖς ὀπαδοῖς καὶ διαδόχοις αὐτῶν, ἀνάθεμα », seguido del primero de los anatemas doctrinales, que en el mismo Sinódico se aclaman contra Barlaám, y con los cuales vienen oficialmente reconocidas como propias de la Iglesia cismática las enseñanzas palamíticas ([1]). Comienza (p. 827): « Τοῖς αὐτῶν (*así* en Uspenskij, pero parece que debe corregirse con αὐτοῖς, o sencillamente omitiendo esta palabra que no está en el *Sinódico*) φρονοῦσι καὶ λέγουσι τὸ λάμψαν ». Termina (p. 828): « ἀχωρίστως ἀεὶ προϊοῦσαν, ἀνάθεμα ».

4. Ya se ve, sin gran esfuerzo, que para tener las páginas genuinas de David Disípato, hay que descartarlas, evidentemente, al menos, de los escritos puestos en tercero y cuarto lugar. La duda pudiera recaer solamente sobre el de la sección segunda; pero creo que la cuestión no es difícil de resolver en sentido afirmativo, es decir, que es también ajeno a la narración davidiana, si se tienen en cuenta las observaciones siguientes, de cuyo valor podrá juzgar el lector adecuadamente. En primer lugar, sin esa sección de los testimonios patrísticos parece estar completo el escrito de que tratamos, tanto en las ideas como en la forma misma de la redacción. Termina muy naturalmente con las palabras, ya de suyo conclusivas: « Ταῦτα, ὡς ἐν συντόμῳ εἰπεῖν, τὰ τοῦ Βαρλαὰμ καὶ τοῦ Ἀκινδύνου εἰσὶ δυσσεβήματα ». Ni se ve razón para añadir después de ellas una lista de textos de Santos Padres, que, al fin de cuentas, no sirven sino para declarar uno solo de los puntos tocados en el escrito y que por añadidura el primero de tales textos, el de San Gregorio Nazianceno, parece sería inútil, como repetición que es del único aducido literalmente por el monje atonita (véase la edición del texto, fol. 1^v).

Además, ¿cuál es el fin de David Disípato al escribir esta relación? En el códice de Oxford (Bodleiano Miscel. 120) ([2]), donde

rium manuale utriusque Ecclesiae Orientalis et Occidentalis, II, Innsbruck 1897, pp. 101 ss.

([1]) Se encontrarán estos anatemas en cualquier *Triodio* no católico, v. gr. el de la tercera edición de Venecia de 1869. Τριῴδιον κατανυκτικόν... pp. 140^b-141^a. Una parte del Sinódico de la Ortodoxia copia también Uspenskij (o. cit docum. N. 45, pp. 781-785), comenzando precisamente desde los anatemas que contra Barlaám y Acíndino se hicieron en el Sínodo de 1351.

([2]) H O. Coxe, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae*, t. I, Oxford 1853. p. 690.

también se reproduce el escrito, hay al fin de éste una preciosa indicación acerca del motivo porque fué compuesto. Entre tanta barahunda de opiniones, que con las contiendas palamíticas apasionaron los ánimos del pueblo todo bizantino, monjes, plebeyos, eclesiásticos, aristócratas y cortesanos, en la mitad del siglo XIV, quiso la emperatriz Ana Paleóloga (1) tener también ella una idea sucinta de lo que eran aquellas discusiones, y a este fin dió a Disípato el encargo de redactar para su uso una breve nota sobre los puntos principales de la contienda (2). Ahora bien, ¿cómo es posible que en el escrito de David, verdaderamente compendioso, como pedía la Soberana, pudiera tener cabida esa serie de trece testimonios patrísticos, puestos sin ningún comentario, uno tras otro, al fin de la narración en el códice meteoro-barlaamítico de Tesalia? Bastaba, sin duda, con el primero de ellos, que fué lo que hizo el autor, incluyéndole, como dijimos, dentro de su trabajo.

Por fin (y sea ésta la tercera razón, para no detenernos más en este punto), de todos los códices que conozco con el escrito davidiano, precisamente aquellos que no ofrecen duda alguna en cuanto a la paternidad de la narración, que están plenamente con-

(1) Así se la conoce en las historias bizantinas; pero su verdadero nombre es Juana de Saboya, hija del conde Amadeo V de Saboya y de María de Brabante. Con el nombre de Juana se la designa siempre en los documentos de Occidente y en las cartas a ella dirigidas por el papa Juan XXII (1316-1334). Así, verbigracia, en O. Rinaldi (Raynaldus continuador del Card. Baronio), *Annal.* 1334, n. 3; y en L. Waddingo, *Annal.* 1313, n. 54. — Da noticias de ella y su familia Du Cange (C. Dufresne) en su obra *Historia byzantina. I Familiae Augustae byzantinae,* Venecia 1729, p. 194.

(2) Creo útil transcribir por entero esta anotación, que es un verdadero documento. Por ella vemos sin género de duda quién es el autor del escrito, la causa porque le compuso, el método que al redactarle hubo de seguir, según la voluntad de la Soberana, y el juicio que mereció la relación al anónimo que extendió esta nota, tal vez alguno de los cortesanos de la Emperatriz. Dice así: « Οὗτος ὁ λόγος ἐγράφη παρὰ τοῦ σοφωτάτου μοναχοῦ Δαυὶδ δι' αἰτίαν τοιαύτην· τοῦτον τὸν θεῖον Δαυὶδ ἠξίωσε ἡ εὐσεβεστάτη δέσποινα Παλαιολογίνη, λέγουσα· παρακαλῶ σοι, πάτερ τίμιε, γράψον μοι σαφῶς, ἵνα γνώσωμαι τί ἐστιν ἡ αἵρεσις τοῦ Ἀκινδύνου, καὶ τίνα μὲν ἐλάλησε πρὸς αὐτὸν ὁ πανοσιώτατος κυρὸς Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, τίνα δὲ ὁ Ἀκίνδυνος. Εἴξας τοίνυν τῇ παρακλήσει τῆς δεσποίνης ὁ θεῖος Δαυίδ, ἔγραψε πρὸς αὐτὴν τὸν ὠφελιμώτατον λόγον τοῦτον, σαφῆ μὲν καὶ εὔληπτον τῇ φράσει, βαθὺν (la nota βαθὴν) δὲ τὸν νοῦν καὶ τῇ συνέσει ».

cordes entre sí, y se pueden designar con las mismas palabras del comienzo y del final, no contienen esa serie de testimonios de Santos Padres. De lo cual, con todo derecho, sacamos la conclusión de que la narración palamita de David Disípato, excluyendo toda otra cosa, termina de un modo natural con la cláusula antes copiada: « Ταῦτα, ὡς ἐν συντόμῳ εἰπεῖν, τὰ τοῦ Βαρλαὰμ καὶ τοῦ Ἀκινδύνου εἰσὶ δυσσεβήματα ».

5. Sin embargo, es interesante hallar en la edición de San Petersburgo esa lista de trece autoridades sobre la luz tabórica, no solamente por la importancia que ella puede tener para el estudio teológico de la posición palamítica, sino también porque, si no me engaño, nos ayuda para hacer la edición crítica del escrito que en este estudio presento.

Este hecho me autoriza para asegurar con certeza moral que hay dos tipos diversos (*A* y *B*) de esta narración, bien distintos entre sí. El *tipo B*, lo constituyen tres códices, que presentan cada uno notables anomalías. Es el primero el ya mencionado manuscrito del Monasterio Meteoro de Barlaám, en Tesalia, único en que se apoya la edición uspenskiana de 1892. El segundo, es el Monacense griego 505 (1), que la a verdad desconcierta por su final tan diverso del de los demás códices, pero que plenamente coincide con el de Tesalia en dar como anónimo el escrito (2). Viene, por último, el códice atonense 3.701 (Dionisiano 167), ya recordado más arriba. Aunque del Catálogo de Lambrós parece desprenderse lo contrario (3), sospecho que primitivamente también en este códice aparecía como anónima la relación de David. Ahora la encontramos en la sección 14 del manuscrito (comienza: « Ὁ Βαρλαάμ, ἑλληνικοῖς προσκείμενος δόγμασιν ») con este curioso título: « Διάλεξις Ματθαίου ἱερομοναχοῦ μετὰ τοῦ Βαρλαάμ », que hay que traducir por « Coloquio o conversación del monje Mateo con Barlaám », y que a cierra ojos aparece no tener correspondencia con el escrito de que tratamos. Una explicación se me

(1) Reseñado en I. Hardt, *Catalogus cod. manuscript. Bibliothecae Regiae Bavaricae*, t. V, Munich 1812, p. 221. Las últimas palabras dicen así: « εἴρηται μὲν καὶ ἔτι πλατυκώτερον ». No pude examinar este códice en el verano de 1939 por no estar en la lista de los que por entonces me interesaban, y para los cuales sólo se me concedió el permiso de Berlín.

(2) He aquí el título que lleva: « Ἔκφρασις τῶν τοῦ Βαρλαὰμ καὶ τοῦ Ἀκινδύνου ».

(3) S. P. Lambrós, *Catalogue* I 352b.

ocurre, que me parece verosímil. Como a continuación en este manuscrito se lee otra página sobre la misma materia, pero encabezada con el nombre del autor: «Ματθαίου ἱερομοναχοῦ εἰς πόσας καὶ ποίας...» (la misma precisamente del códice meteoro-tesaliense), siguiente a la relación de David, alguno de los copistas, o una mano posterior, pero de todos modos alguno poco experto, engañándose con el parecido del asunto, atribuyó también al monje Mateo el escrito anónimo precedente. Sería interesante poder llegar a saber si en este manuscrito dionisiano se encuentra también la lista de los trece testimonios patrísticos; porque en tal caso coincidiría plenamente con el de Tesalia. Pero es bastante difícil verificar esta suposición, ya que en el Catálogo de Lambrós no se especifican los *desinit* de las diversas secciones del manuscrito y por otra parte el examen directo del códice, aun por fotografía, tratándose del Atos, es prácticamente imposible.

6. Paso, por lo tanto, a decir dos palabras acerca del *tipo A*, cuyo representante más conocido es el códice griego Monacense 508, citado por todos los que, siquiera sea de pasada, han hablado de David Disípato. Siendo el que fielmente reproduce la presente edición, daré luego de él las convenientes indicaciones. Baste advertir ahora que no solamente es el más conocido, sino que parece además el más antiguo, como propiedad que era de Filoteo Kókkinos (1), contemporáneo riguroso y tal vez compañero un tiempo de monasterio del monje David.

Integran este mismo *tipo A*, otros cuatro manuscritos, que yo sepa. 1) El códice griego 77 de la Biblioteca Nacional de Madrid, siglo XIV-XV, fol. 230r-233v (2). 2) El de la Biblioteca del Santo Sínodo en Moscú, 277 griego, en pergamino, de edad incierta por estar formado por cuadernillos unidos posteriormente; procede del monasterio de los Iberos en el Monte Atos. La narración de Disípato ocupa los primeros folios 1-4 (3). Estos dos códices son en todo semejantes al prototipo Monacense 508, exactamente

(1) En el fol. 184, el último del manuscrito, se advierte: «Φιλοθέου πατριάρχου ἡ βίβλος». (Catálogo de I. Hardt, V, 242).

(2) Véase J. Iriarte, *Regiae Bibliothecae Matritensis codices graeci manuscripti*, t. I, Madrid 1769, pp. 286b-287a. Lleva esta nota: «David vulgo monachus audit».

(3) C. F. de Matthaei, *Accurata cod. graecorum manuscriptorum Bibliothecarum Mosquensium SSmae. Synodi notitia*, Leipzig 1805, p. 117.

con el mismo título, comienzo y fin. 3) El de Oxford (Bodl. Miscel. 120), siglo XIV-XV, fol.197-205. El título se diferencia de los demás: « Λόγος ἐν ἐπιτομῇ ἀποτρέπων τῆς κακῆς καὶ φευκτῆς αἱρέσεως τοῦ ἐπαράτου Ἀκινδύνου »; pero el texto es el mismo y al final lleva la preciosa nota histórica sobre el motivo de la composición del escrito, que arriba mencionamos ([1]). 4) El de Viena, griego 210, en su sección 16, fol. 353v-356v, del cual, sin determinar la edad, sólo se dice en el Catálogo que es antiguo ([2]). En todo igual a los anteriores, ofrece sólo una pequeña diferencia en el título, substancialmente idéntico, pero con diversa forma de redacción: «Τοῦ τιμιωτάτου ἐν μοναχοῖς κυροῦ Δαυὶδ σύντομος καὶ σαφὴς δήλωσις τῆς τοῦ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου αἱρέσεως».

7. La presente edición representa, pues, todos estos códices del *tipo A*. Pero es claro que, perteneciendo todos evidentemente a la misma familia, sería inútil reproducir en ella todas y cada una de las pequeñísimas divergencias, que pueden presentar entre sí, por equivocación o transposición de alguna palabra; por eso en el aparato crítico del manuscrito que doy a conocer, solamente anoto las discrepancias con respecto al *tipo B*, que, como dije, refleja la edición de San Petersburgo y que designaré con el nombre del autor, Uspenskij (= U), advirtiendo que, por falta de conocimiento directo del códice Tesaliense, no puedo asegurar si tales diferencias provienen realmente del códice mismo o de cierto descuido del editor. Digo ésto, porque de todos modos es un poco extraño (y sea hecha esta advertencia con todo el respeto debido a tan insigne publicista) que no haya hecho constar el arqueólogo ruso en algunas notas la falta de sentido, al menos completo, de varias frases, de haberlas encontrado tal como él las da en el manuscrito de Tesalia. El lector verá después en el aparato de la edición presente que algunas de las omisiones en que incurre la edición uspenskiana, hacen que la frase no resulte todo lo clara que sería de desear, o el sentido satisfactoriamente íntegro. Vale, pues, la pena tentar de establecer el texto genuino de este documento palamítico tan autorizado.

8. Y con ésto, para terminar el primer punto un tanto fatigoso de mi introducción, señalaré las características del códice

([1]) H. O. Coxe, *Catalogus... Biblioth. Bodl.* I 690.

([2]) D. Nessel, *Catalogus... codicum manuscriptorum graecorum... Bibliothecae Caesareae Vindobonensis*, Viena y Nüremberg 1690, p. 310.

Monacense en que se contiene. Se trata del manuscrito griego 508 de la Real Biblioteca de Baviera, en Munich (Staatsbibliothek) (1), compuesto de 184 folios en 4º, de papel de hilo fuerte, encuadernado en tabla forrada de cuero oscuro-rojizo, con broches de bronce. Contiene todo él varias obras palamíticas del siglo XIV, entre las que sobresale el célebre «Τόμος συνοδικός» redactado dos meses después del Sínodo *ad Blakhernas* (27 mayo-9 junio de 1351) por Nilo Cabásilas (2) y Filoteo Kókkinos. Este último (3) fué un tiempo propietario del códice, que es, por lo tanto, del siglo XIV. Está mal conservado, sobre todo al final. En todos los folios pueden observarse no pequeñas manchas provenientes probablemente de humedad.

La narración de David Disípato ocupa los folios 1r-4r, es decir, siete páginas enteras. La letra es la corriente minúscula cursiva de la época y, aunque bastante clara, indica una mano mediana, no caligráfica. El número de líneas no es constante en todas las páginas y el margen derecho un poco descuidado. Debió ponerse el título posteriormente, no me atrevería a decir que por mano distinta, aunque como disponía de poco espacio, está escrito todo él en abreviatura y algunas palabras hasta con signos taquigráficos; ocupa la primera línea y se extiende por el margen derecho en otras cinco.

Como era costumbre del tiempo, no hay distinción ninguna en todo el escrito de párrafos ni de cláusulas (4). Por lo tanto, ad-

(1) Véase I. Hardt, *Catalogus... Biblioth. Reg. Bavar.* V 231 s.

(2) Este «Τόμος συνοδικός», o lo que es lo mismo «Edicto sinodal», puede leerse en MG 151, 717-734 (solamente texto griego). Sobre la paternidad de este escrito he tenido ocasión de tratar en mi obra *Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti* (Studi e Testi 116, Città del Vaticano 1945, pp. 15, 34)

(3) Filoteo Kókkinos, famoso Metropolita de Heraclea y más tarde Patriarca de Constantinopla, fué el brazo derecho de Gregorio Pálamas en el triunfo del hesicasmo, tanto con su influjo como con su pluma. El primero de sus escritos en esta materia, inspirado por Pálamas, como él mismo lo da a entender (véase su Λόγος ἐγκωμιαστικὸς εἰς τὸν... Γρηγόριον... τὸν Παλαμᾶν — sólo texto griego —; MG 151, 593 C), fué el celebérrimo «Τόμος ἁγιορειτικός», así llamado por haber sido compuesto en la santa montaña del Atos, del 1339, cuya edición griega con versión latina aparece en MG 150, 1125-1236.

(4) Porfirio Uspenskij en su edición de 1892 tampoco las hizo, fuera de un par de veces, siguiendo materialmente el códice de Tesalia; lo cual hace la lectura menos cómoda en nuestros tiempos.

vierto que son mías las divisiones introducidas en el texto, así como todos los demás signos de puntuación, excepto los acentos, corregidos algunas veces conforme al uso moderno en las palabras enclíticas.

Pero ya creo que es razón que, dejando a un lado estas generalidades, digamos dos palabras sobre el autor del opúsculo.

II.

David Disípato. Sus escritos

9. No poco pretencioso, y por añadidura inútil, sería el intento de querer trazar una biografía de este autor, de quien solamente se nos dice como cosa averiguada que fué un monje del siglo XIV, ferviente partidario de las doctrinas palamíticas, como lo demuestran sus escritos ([1]). En hecho de verdad, no sabemos nada de su patria y ni siquiera las fechas aproximadas de su nacimiento y de su muerte. Con otros personajes de su tiempo y de más renombre que David Disípato, nos sucede casi lo mismo y hay que moverse siempre en el campo de las conjeturas.

Sin embargo, trataré de reunir aquí los datos, que después de una búsqueda tal vez poco fructuosa, pueden darnos alguna luz. Y en primer lugar, ¿cómo se llamaba? ¿Era David su nombre nativo? Yo diría que sí; porque ciertamente en los documentos aparece siempre designado con el nombre de David y el apelativo de Διсύπατος o de «μοναχός». Pero alguna duda me ha suscitado el hecho de que el conocido orientalista V. Laurent ([2]) afirme que también es llamado, en sus escritos, con el nombre de Daniel Disípato y Daniel el monje. A la verdad, de admitirlos, no acierto a compaginar estos datos. Pues aun dada la costumbre de los monjes orientales (general, pero no absoluta y sin excepciones) de cambiar en la profesión monástica el nombre propio con otro de la misma letra inicial, quedaría con todo por averiguar cuál de los dos, David o Daniel, era el nombre monástico, ya que indiferentemente, si admitimos el dicho de Laurent, vendrían desig-

([1]) Véase por ejemplo el Ἐγκυκλοπαιδικὸν Λεξικόν IV, 302 (edición «Ἐλευθερουδάκης» Atenas 1928.

([2]) En *Lexikon f. Theologie u. Kirche* III, 167.

nados con el calificativo de « monje ». Me inclino, por lo tanto, a creer que se trata de una involuntaria distracción. No sé los fundamentos que habrá tenido el culto escritor al dar esa noticia como cosa conocida; yo, ciertamente, ni en los trece manuscritos que conozco (once con las obras de David y dos con referencias a él), ni en los autores que, aunque poco, se han ocupado de nuestro personaje, jamás he tropezado con el nombre de Daniel. Por otra parte, Du Cange conoce, sí, el nombre de un David (el nuestro, precisamente) entre la linajuda familia de los Disípatos, pero no el de Daniel alguno (1). Sospecho que nuestro David no cambió su nombre al hacerse monje.

10. Otra cuestión. Como en los manuscritos aparece a veces el nombre de David Disípato, a veces también el de David el monje, ¿se puede decir que son dos autores distintos, o más bien que se trata de uno solo? Ya no hay lugar a duda: conocemos una carta de Gregorio Pálamas dirigida « πρὸς Δαυὶδ μοναχὸν τὸν Διούπατον » con lo que el hecho se resuelve (2), como también un escrito de nuestro autor en el códice Laudiano 87 de Oxford con el apelativo de « θαυμασίου καὶ σοφοῦ μοναχοῦ Δαυὶδ τοῦ Διουπάτου » (3). Ambos documentos ignoraban tanto J. Alberto Fabricio en su *Bibliotheca Graeca* (4), como Roberto Gerio en su continuación de la *Historia Litteraria* de Guillermo Cave (5); pero ambos sospecharon ya que se trataba de un solo escritor, fundados en la identidad de las materias atribuídas a nombres diversos. Solamente hay la diferencia entre los dos autores en que, ésto supuesto, Fabricio con mejor sentido crítico dice que probablemente al hacerse monje David conservó el nombre propio de bautismo (6), mientras que Gerio se apoya en la falsa suposición de creer una misma obra la narra-

(1) *Familiae Augustae byzantinae* (*Historia byzantina* I, 207b).

(2) Esta carta fué hallada por Maximiliano Treu y editada, según el códice de Upsala griego 28 A (fol. 99-100), en « Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος » t. III, Atenas 1890, pp. 227-234.

(3) Catálogo de H. O. Coxe, p. 573.

(4) J. A. Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, vol. X, Hamburgo 1737, pp. 501 s

(5) G. Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria, Appendix* (de H. Wharton y R. Gerius), *Saeculum Wicklevianum*, an. 1348, pp. 49-50.

(6) Aunque esto era raro, no creo que falten ejemplos con que apoyarlo, como el del monje Mateo, hijo del emperador Juan Cantacuzeno, y, a lo que parece, el del mismo Gregorio Pálamas.

ción presente de David y otro escrito de Disípato, enderezado a Nicolás Cabásilas, que más adelante mencionaremos.

11. Por lo que a la patria de David Disípato se refiere, no podemos asegurar, como piensa Gerio, aunque con algún asomo de duda, que el monje palamita fuese Tesalonicense, o al menos oriundo de Tesalónica. Hace valer Gerio, como base de la suposición, que el autor escribe contra Acíndino cuando éste se ha agregado al partido de Barlaám, es decir, cuando precisamente entre el docto calabrés y los monjes de Tesalónica era más cruda la contienda (¹). Esto parece suponer, para que la hipótesis de Gerio tenga alguna fuerza, que nuestro Disípato era también monje en aquel centro importantísimo del Imperio bizantino. Por falta de documentos no entramos en esta cuestión, aunque un poco extraño nos parece que, de ser ésto así, no aparezca para nada el nombre de nuestro escritor, no despreciable, en la monografía de Tesalónica de Tafrali, riquísima ciertamente de pormenores (²).

Y ya en plan de conjeturas, más verosímil parecerá el que, oriundo o no de Tesalónica, haya pertenecido como monje a alguno de los monasterios del Monte Atos, tal vez al de San Atanasio, que era el de Gregorio Pálamas, su maestro. Monje y todo pudo muy bien durante el período álgido de las controversias hesicastas encontrarse en Constantinopla y escribir sus tratados desde aquí, donde la nobleza de su linaje le abría las puertas de la Corte, poı imposición de la cual únicamente podía venir el triunfo completo de la nueva doctrina. Mucho se necesitaba para imponerse a la férrea lógica de Barlaám y sus seguidores.

Por otra parte, de haber sido David monje de Tesalónica, donde hasta bastante tarde no tuvo tanta aceptación Gregorio Pálamas (³), no se explicaría satisfactoriamente su incondicional entu-

(¹) Véase R. Gerio, p. 49 del Apéndice (G. Cave, *Script. eccles. hist. litt*).

(²) Si constase que David era de Tesalónica o monje de Tesalónica, difícilmente hubiera dejado de reflejarse en la obra de O. Tafrali, *Thessalonique au quatorzième siècle*, París 1913. Muchas ocasiones se le brindaban para ello, pero sobre todo en el cap. IV del Libro II, *La querelle hésychaste*, pp. 170-203. (Adviértase que no siempre en este autor es acertado el enjuiciamiento de los hechos, principalmente en relación con puntos doctrinales).

(³) Sabido es que, apoderado del Imperio el ambicioso Juan Cantacuzeno (1347), hasta entonces *Magnus Domesticus* de la Corte y últimamente Regente, los palamitas comenzaron a ocupar los principales puestos de la

siasmo por el innovador Atonita, ni el rasgo de éste, cuando su cautividad entre los turcos, de enviar por separado a David Disípato la narración de sus penalidades como prisionero, ya que a la vez lo hacía a todas sus ovejas de Tesalónica, de donde ya era Metropolita. En cambio, si David era monje del Atos, donde ya podía estar de vuelta el año 54 cuando escribía Pálamas, la explicación no ofrece dificultad alguna (1). Pálamas cumplía con un deber de amistad, enviando la narración a un amigo, a quien la carta común dirigida a Tesalónica o no llegaría, o llegaría muy tarde.

12. Dejándonos ya de conjeturas, lo único que podemos afirmar como cierto de nuestro autor, es que pertenecía a la nobilísima familia de los Bisípatos o Disípatos (2), a la que frecuentemente vemos en la historia de Constantinopla ocupar puestos de singular importancia. Antiquísimo es el origen de esta familia, ya se remonte a alguno de los romanos, *qui bis Consulatus* (bis o δὶς ὕπατος = algo así como cónsul) *adipisci meruerant insignia* (3), ya derive más bien, como parece inclinarse Du Cange, del primero que haya tenido la dignidad de *disípato* en la Corte bizantina, casi equivalente a la de *dic-*

jerarquía eclesiástica. Gregorio Pálamas obtuvo la sede metropolitana de Tesalónica, pero no pudo entrar en ella, dos veces rechazado por los habitantes de la ciudad, hasta tres años más tarde, en 1350, cuando con las armas ocupó Cantacuzeno aquel centro de resistencia.

(1) Con buenas razones prueba M. Treu, en su edición de esta carta de Pálamas (p. 228), que escribió el autor dos narraciones en esta ocasión: una a su Iglesia de Tesalónica y otra distinta al monje David, si bien ambos documentos coinciden substancialmente en las cosas que refieren de los sufrimientos de la cautividad y del celo del Tesalonicense por la conversión de los Turcos. — La carta a los de Tesalónica fué editada por K. J. D. en « Νέος Ἑλληνομνήμων » según el códice 1379 de la Universidad de Atenas. Filoteo Kókkinos lo insertó casi íntegro en su « Λόγος ἐγκωμιαστικός » de Gregorio Pálamas (véase Montfaucon en MG 150, 808: sección LXVI del cód. Coisl. 97), pero la edición de Migne de este panegírico la omitió, contentándose con una somera indicación de ella (MG 151, 626 B).

(2) El escudo de armas de los Disípatos contenía una cruz doble (patriarcal) de oro en campo de gules con dos estrellas de oro a los lados del brazo superior y una luna de plata bajo el soporte de la cruz. (Du Cange, *Hist. byzant.* I, 208).

(3) Sigo en estas noticias a Du Cange, ibid., n. XLII *Familiae Palaeologorum Bissipatorum*, p. 207.

tador en la romana [1]. Con esta dignidad de disípato parece se pueden aducir varios ejemplos de personajes enviados a Italia en tiempos remotos por la Corte de Bizancio [2]; y aun posteriormente a la época que nos ocupa encontramos otro Disípato, Juan, familiar del emperador Paleólogo en la Legación enviada desde Constantinopla al Concilio de Basilea para activar la cuestión de la Unión con Roma [3]. Lo que no podríamos precisar es, si todos estos dignatarios bizantinos descendían de la familia de los Disípatos, cosa por otro lado muy posible, aun en el último caso aducido, si tenemos en cuenta que una rama de ella entroncó con la estirpe misma de los Paleólogos [4].

Con ésto no nos puede extrañar si en los pocos documentos que conocemos referentes a nuestro David, le encontramos en relación con personajes conspicuos de su tiempo. Ya hemos visto cómo estaba unido con Gregorio Pálamas, de alcurnia distinguida, con lazos de estrecha amistad [5]. Con Barlaám de Seminara, el filósofo-humanista de la Calabria, uno de los hombres más cultos de su siglo [6], no solamente se encuentra por haberle combatido con la pluma, sino que consta que tuvo con él directa comunicación, sea tal vez en disputas personales, sea ciertamente por correspondencia. En un manuscrito de la Biblioteca Marciana, de Venecia, se

(1) Véase Du Cange (C. Dufresne), *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis,* t. II, París 1733, en la voz « Dissipatus », p. 1552. (Lo mismo, aunque con menor precisión, puede verse en la otra obra suya *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Graecitatis,* t. I, Lyon 1688, p. 316).

(2) Así Du Cange (lugar cit. en *Familiae*...), el cual hace referencia a la obra de F. Ughelli, *Italia Sacra,* t. VII, Venecia 1721, pp. 411 y 1071; pero verificadas estas citas, no me ha sido posible hallar tal cosa, más aún, el tomo VII no llega sino a la col. 1032. Tampoco en los otros nueve tomos de la magnífica obra del Abad cisterciense hasta ahora he encontrado nada a este propósito. Con todo pudiera darse que Du Cange esté en lo cierto y sólo las citas mal hechas.

(3) Documento del emperador Paleólogo, Juan VIII, de 11 nov. 1434; Mansi 29, 96 C.

(4) Du Cange, *Familiae Augustae byzantinae* (*Hist byzant* I, 207).

(5) En la carta antes citada (ed. M. Treu, p. 229), que comienza: « Οὐ τὴν πρὸς ἐμὲ διάθεσιν μόνον », pueden verse estos sentimientos de amistad ya desde el primer párrafo.

(6) M. Jugie dió un juicio muy acertado sobre el monje calabrés en el art. *Barlaam de Seminara* (*Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* VI, 830-832).

hallan dos cartas del célebre impugnador del palamismo dirigidas a David Disípato. Me contento con hacer mención de ellas; pero no dudo de que el estudio directo de tales escritos illustraría aún más la historia de las controversias de entonces ([1]).

No sabemos nada de sus relaciones con Gregorio Acíndino, hombre también influyente tanto en el palacio de los Patriarcas como en el de los Emperadores de Constantinopla. Tuvo necesariamente que conocerle y aun tratarle; pero sólo nos quedan sus escritos, en los cuales le combate con dureza, como lo vemos en la relación presente, y con cierto dejo de mal reprimida ira. Esta actitud se explica fácilmente, si pensamos que Acíndino militó primero entre las huestes de Gregorio Pálamas.

Por fin, otros dos personajes, y verdaderamente aristocráticos, entran en el radio de acción de Disípato, y son el sabio escritor y palamita acérrimo, Nicolás Cabásilas, cortesano y valido del Emperador ([2]), a quien David dedicó una de sus obras, y la Emperatriz Ana Paleóloga, a ruegos de la cual se redactó el escrito de que tratamos.

13. Para terminar este capítulo, fuerza será decir dos palabras acerca de la producción literaria del autor. Bien poca es ciertamente la que conocemos. Según Krumbacher, cuatro serían sus escritos ([3]); pero aún tenemos que reducirlos a tres solamente. Y la razón es, porque no se fijó el diligente bizantinista en que las obras reseñadas por él en los números 1 y 2 eran exactamente una misma. A la verdad, en esos dos números no se trata sino de la presente narración davidiana, cuyo texto damos, y de ésto son prueba los códices que cita Krumbacher: el Monacense griego 508

([1]) A. M. Zanetti et A. Bongiovanni, *Graeca D. Marci Bibliotheca codicum manuscriptorum*, Venecia 1740, p. 152. Las dos cartas de Barlaám a Disípato (cód. 332 s. xv) son las designadas con los números III y V, que comienzan: « Ἐμοὶ μέν, ὦ θαυμάσιε » y « Οὐ τοῦτό σε ἐχρῆν ».

([2]) Muchos han confundido a Nicolás Cabásilas, de ilustre prosapia y célebre por su tratado teológico « Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς » (MG 150, 493-726), con su tío Nilo Cabásilas no menos célebre, arzobispo de Tesalónica. Ambos fueron palamitas acérrimos, y lo curioso es que, habiendo la herejía palamita viciado no pocos puntos de la doctrina de la gracia, no se hallen vestigios de estos errores en la obra de Nicolás, si se exceptúa alguna que otra frase, susceptibles todavía de recta interpretación. No se puede decir lo mismo de la grande obra de Nilo sobre la procesión del Espíritu Santo. (Cfr. *Studi e Testi*, 116, pp. 69, nn. 3, 4; 77-78).

([3]) K. Krumbacher, *Byzant. Literaturgesch.*, p. 105.

(fol. 1-4) y el Bodleiano Miscel. 120 (fol. 197-205), de que ya dimos cuenta en el capítulo precedente.

Así, pues, los escritos de David Disípato son estos tres, que hasta ahora sepamos: 1) La relación que hoy de nuevo se publica, sobre los orígenes de lo que él llama herejía de Barlaám y Acíndino. Ya dijimos en qué manuscritos se conserva y cómo fué primeramente publicada por Porfirio Uspenskij.

2) El «Λόγος περὶ τῶν τοῦ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου βλασφημιῶν», dirigido a Nicolás Cabásilas. Dos códices nos han transmitido esta obra, según mis conocimientos: el 153 griego, tal vez del siglo XIV, de la Biblioteca Marciana ([1]), y el 1247, también griego, siglo XIV-XV, de la Nacional de París ([2]). Es, sin duda, una redacción más amplia de la misma materia del escrito anterior, aunque ciertamente distinta de él. Ocupa algo más de cincuenta folios en los manuscritos, y comienza con las palabras: «Περὶ ὧν τοῖς ἱεροῖς ἀνδράσι».

3) El carmen yámbico de 618 versos, igualmente sobre la doctrina palamítica.

Comienza: «Ἀκίνδυνος μὲν ἐξαναλγήτου πάθος
καὶ τῶν πονηρῶν ἐν λογισμοῖς γαργάλων»,
y termina: «καὶ δυσσεβῶν ἄθροισμα κιβδήλων λόγων
λαμπρῶς καταισχύνοντα τῶν σφῶν ἐργάτην».

Al menos por la forma literaria en que está redactado el escrito nos demuestra que David no era refractario, ni mucho menos, al renacimiento humanístico tan fomentado por Barlaám y que en Oriente antes que en Occidente se dejó sentir ([3]). Se nos ha conservado en el códice de Oxford (Bodleiano Laud. 87), fol. 209-214, de los comienzos del siglo XV ([4]).

([1]) Zanetti-Bongiovanni, *Graeca D. Marci Biblioth.*, p. 87.

([2]) H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscripts grecs de la Bibliothèque Nationale*, t. II, París 1886, p. 276.

([3]) Así O. Tafrali en repetidos pasajes del capítulo sobre la cuestión hesicasta (*Thessalonique*, pp. 170-203; v. gr. en esta última), y en el cap. III del Libro II, *Le mouvement scientifique, littéraire et artistique*, pp. 149-169.

([4]) H. O. Coxe, *Catalogus* I, 573. Adviértase que tanto Krumbacher (p. 105) como M. Treu (Δελτίον... p. 228) afirman que el poema de David es de 468 versos; lo curioso es que ambos citan el códice de Oxford, pero no se fijaron que en éste al final de los versos se pone esta nota: ... στίχοι ἑξακόσιοι δεκαοκτώ (618 versos). También Pálamas escribió en verso contra

Todos estos escritos parecen compuestos hacia la mitad del siglo XIV y probablemente en el orden con que van enumerados.

III.

Valor histórico-doctrinal del documento

14. La importancia de este escrito para tejer la historia de los comienzos del palamismo es bien notoria. Desde luego, podemos asegurar que, comparándole con otros documentos del tiempo y con los escritos de Pálamas que en él se aducen, le hallamos en todo fidelísimo. ¿ Puede decirse lo mismo de su imparcialidad ? Sí y no. Si por imparcial entendemos el dar cuenta exacta de los hechos y de los puntos doctrinales debatidos por ambas partes, habremos de afirmarlo abiertamente; pero no, desde el momento en que descubrimos en él un tenaz partidario de Pálamas, y mucho menos si tenemos en cuenta las omisiones en que a sabiendas incurre. Nada dice, por ejemplo, de la actividad poco noble de Gregorio Pálamas en seguir propagando sus doctrinas contra la prohibición expresa del Sínodo de junio de 1341, ni de la sentencia de excomunión lanzada contra él por el patriarca Juan Calecas el 4 de noviembre de 1344 (1). Todos estos hechos tuvieron lugar antes del tiempo en que David escribe y pudo, por lo tanto, conmemorarlos, como no dejó de recordar la condenación de Barlaám. Con todo, alguna disculpa tiene, a lo que se me alcanza (y así lo doy a entender con el título de este trabajo), en que el autor no pretendió hacer una historia de los hechos, sino *de las ideas*, que iniciaron el movimiento palamítico.

Y en este sentido dos puntos principalmente vamos a examinar, que son los que más resaltan en la narración davidiana: el diálogo, por decirlo así, entre Barlaám y Pálamas, y lo que a Acíndino se refiere.

Acíndino (618 yambos: cód. de París 1238) como respuesta a la obra de éste igualmente en versos yámbicos (509), que puede leerse en MG 150, 843-862.

(1) Los documentos por los que consta este hecho de la excomunión de Pálamas véanse citados por M. Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, t. II, París 1933, p. 65, nota 3.

§ I. – *Barlaám y las « Triadas » de Pálamas.*

15. Por lo que toca al primero, que es el principal, hace desfilar el autor una serie de escritos polémicos entre los dos contendientes, indicando el progreso doctrinal que en ambos se observa. gradual y paulatino, que nace y se desarrolla precisamente según va avanzando en su ataque Barlaám. Para el que conozca bien a fondo el sistema palamita, no le será difícil reconocer en la impugnación que Barlaám hace de la extraña teoría de la luz tabórica, propuesta por los hesicastas (Ἀκούσας οὖν — εἰς τὸ μὴ ὄν. fol. 1[r]), algo que de suyo no entra de lleno en tal sistema, sino cuando éste está ya del todo elaborado. Al principio es sólo el resultado erróneo, que por eso lo combate Barlaám, de ciertas teorías místicas de los monjes hesicastas del Atos (¹). En germen no hay duda que en esos errores estaba incluído el sistema palamítico, pero parece que ni Barlaám ni el mismo Pálamas se dieron cuenta de ello en las primeras disputas que tuvieron de viva voz en Tesalónica. Esta primera fase de la controversia fué, pues, sólo de palabra.

Es verdad que David nos dice que mediaron también escritos por parte de Barlaám (λέγειν καὶ γράφειν... Ἔγραφε γάρ... fol. 1[r]); pero estos escritos no estaban destinados a la publicidad. Si Pálamas tuvo conocimiento de ellos y por esta causa se vió obligado a escribir también (Ἀναγκασθεὶς λοιπὸν ἀντέγραψε ὁ Παλαμᾶς... fol. 1[r]), se debió a la astucia de los monjes que lograron arrebatárselos al autor y que por medio de Isidoro, el futuro patriarca de Constantinopla cuando el triunfo completo, se los llevaron al Atos (²).

(¹) Para tener una idea conveniente de lo que eran estas teorías, consúltese el estudio de M. Jugie sobre *Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes,* en *Échos d'Orient,* XXX (1931), pp. 179-185. — I. Hausherr, S. J. en *Orientalia Christiana,* IX (1927), pp 150-172, editó el tratado de Simeón el Nuevo Teólogo intitulado « Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς », donde se encuentra el famoso pasaje, que tanto ha dado siempre que hablar sobre las excentricidades del hesicasmo (pp. 164-165). Todo esto valga por el hesicasmo adulterado, porque hubo primeramente otro legítimo, basado en la vida de oración retirada y *tranquila* (ἡσυχία, ἡσυχασμός), como puede verse en la *Historia de Juan el Hesicasta* (s. V) en *Acta Sanctorum,* t. III de mayo, pág. 16 ss. del Apéndice (parte griega). Véase también S. Juan Clímaco en el Grado XXVII de su *Escala del Paraíso* (MG 88, 1096 ss.).

(²) Lo sabemos por el mismo Filoteo en su « Λόγος ἐγκωμιαστικός » de Pálamas (MG 151, 576).

De todos modos, tanto las disputas orales cuanto estos primeros escritos de los dos adversarios, trataban exclusivamente de la luz tabórica y del método de oración hesicasta.

16. Demos un paso más y veamos cómo avanza la controversia, porque ahora Barlaám, poseyendo el escrito de Pálamas, puede fijarse más en particularidades y atacar más a fondo. Cogió de nuevo la pluma y escribió sin rebozo para el público: si tales son los resultados de esa oración, luego los hesicastas hacen la esencia de Dios participable y visible. ¿Qué más se requiere para que su doctrina coincida con la de los masalianos? Y, en efecto, « Κατὰ Μασσαλιανῶν » intituló su escrito (Ταῦτα ἰδὼν ὁ Βαρλαάμ, ἀντέγραψε — τῶν Μασσαλιανῶν. fol. 1v) (1).

La respuesta que dió Pálamas también por escrito a Barlaám (᾿Αντέγραψε πρὸς ταῦτα ὁ Παλαμᾶς — ἰδεῖν δύναται. fol. 1v), hizo avanzar de nuevo la contienda y con ella la evolución del pensamiento palamítico bajo la segura e implacable lógica del calabrés.

En un tercer escrito demostraba Barlaám que, de ser así, había que poner dos divinidades, una inferior y otra superior (Ταῦτα ἀκούσας ὁ Βαρλαάμ — πολλῶν ἀκοάς. fol. 1v); con lo que Pálamas no tuvo más remedio que salir tercera vez a la palestra con un nuevo escrito (῎Εγραψεν οὖν — ἢ δύο θεότητες. fol. 1v-2r), en el cual ineficazmente rebatía la acusación de diteísmo. Reflejo de los argumentos de Pálamas son las comparaciones que a continuación pone y desarrolla largamente David (fol. 2r-4r); sobre todo, la célebre del sol y sus rayos, tan socorrida en todo legítimo hesicasta.

Una vez aquí, el sistema tiene ya todos sus puntos basilares y está de hecho formado. Lo que se añade con el tiempo, más deta-

(1) La doctrina de los Masalianos puede verse en E. Amann, art. *Messaliens* (*Dictionnaire de Théologie Catholique* X, 792-795), y en G. Bareille, art. *Euchites* (ibid. V. 1454-1465). M. Jugie, (*Theol. Dogmat. Christ. Orient.* I, 432) da una jugosa síntesis de los errores masalianos en relación con las viciadas teorías de los hesicastas. Véase también I. Hausherr S. J., *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme* (*Orientalia Christiana Periodica,* I [1935] 328-360). — Es curioso hacer notar que Gregorio Pálamas cuando, joven aún, se dirigía desde Constantinopla, su patria, al monte Atos para empezar la vida cenobítica, se vió precisado a pasar el invierno en el Monasterio de Papikión, entre los confines de la Tracia y de la Macedonia (Filoteo, *Encomio de Pálamas,* MG 151, 562 BC), donde se aficionó a la doctrina allí profesada, que era una especie de bogomilismo o masalianismo, como a continuación refiere el mismo panegirista.

llado y explícito, será sólo eso, detalles y desarrollo del núcleo central; como las múltiples *fórmulas palamíticas*, así llamadas ([1]), y la extensión explícita a otros tratados teológicos de lo que al principio parecía tocar solamente a la doctrina de la divina simplicidad.

17. Tenemos, pues, en este documento de David Disípato el origen ideológico del palamismo. Según él, todo está contenido en tres escritos de Barlaám y otros tres de Gregorio Pálamas ¿Es ésto conforme con la historia? Completamente... ¡Lástima que, por lo que a Barlaám se refiere, no podamos ver su pensamiento auténticamente reflejado en aquellos tres escritos suyos! La causa es, porque de un modo radical han desaparecido como consecuencia del único decreto emanado por el Sínodo de junio de 1341 ([2]). Tan radical fué la recogida, que nadie hasta ahora ha podido dar con una copia siquiera, y sólo poseemos dos fragmentos, que yo sepa, insertos en el que se puede llamar subrepticio « Συνοδικὸς τόμος », de que luego hablaremos, de 1341 ([3]).

En cuanto a los escritos de Pálamas, no hay duda sino que David hace alusión a las famosas *tres tríadas* suyas, así llamadas porque cada una de las tres refutaciones a los ataques de Barlaám comprende tres discursos o tratados. Son, por lo tanto, nueve los escritos de Pálamas que aparecieron en esta ocasión. A diferencia de los de Barlaám, se conservan todos, aunque inéditos en su máxima parte. Solamente el monje Nicodemo el Hagiorita nos ha transmitido uno de ellos en el libro II de su « Φιλοκαλία » ([4]). Con todo,

([1]) Es decir, ciertas expresiones infinidad de veces repetidas en los escritos palamíticos, que son como axiomas en la nueva doctrina, y que están en abierta oposición con la doctrina de la Iglesia. Véase lo que de ellas dice sumariamente M. Jugie, *Theol. Dogm. Christ. Orient.* II, 81 ss.

([2]) La orden del patriarca Juan Calecas conminaba a todos bajo pena de excomunión a entregar en su palacio cualquier escrito que de Barlaám se poseyese contra los monjes del Atos. Léese el documento al núm. XXII de las *Synodicae Constitutiones*, que reproduce Migne (MG 152, 1241).

([3]) MG 151, 682 D-683 A (acerca de la luz tabórica), y 688 D-689 B (sobre el método de oración hesicasta). Un buen resumen de los puntos, que en la abundantísima literatura palamita se achacan a Barlaám ofrece M. Jugie, art. *Barlaam de Seminara*, en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* VI, 827-828

([4]) Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν, Venecia 1782, pp. 855-862. De esta obra, rarísima en Occidente por haberse llevado a las regiones orientales todos los ejemplares de la edición, reprodujo el tratado de Pálamas la Colección griega de Migne, con traducción latina (MG 150, 1101-1118). — El

podemos estar ciertos de que plenamente se corresponden en su contenido con las notas históricas que trazó Disípato. Basta recorrer, para convencernos de ello, los títulos de cada uno de los tratados, según nos los dió el infatigable Montfaucon describiendo el códice Coisliniano 100 de la Biblioteca Nacional de París (¹).

18. Los tratados de la *primera tríada*, son los siguientes: 1) una defensa, como lo indica el título, de la oración hesicasta de los monjes y un como apéndice sobre la utilidad o daño del estudio de las letras humanas (Coisl. 100, fol. 103ᵛ); 2) una apología más detallada de la misma materia (de la oración) y de los métodos que a Barlaám parecían mecánicos y absurdos (fol. 115); 3) un tratado sobre la luz tabórica y la iluminación divina, insistiendo acerca de la felicidad sagrada de la oración y cómo con ella se consigue la perfección en Cristo (fol. 120). Todos estos tratados convienen en el carácter apologético sobre los monjes Atonitas dados al hesicasmo, como lo declara el título mismo común a todos ellos: « Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων », y nos dan ciertamente la primera respuesta de Pálamas, de que habla David, no sólo por el subtítulo que respectivamente dice en cada uno: « Τῶν προτέρων ὁ πρῶτος (λόγος), — ὁ δεύτερος, — ὁ τρίτος », sino también porque en su contenido únicamente defienden lo único que impugnaba Barlaám en un principio. Y nótese que hasta aquel apéndice del tratado 1.º sobre las letras humanas nos confirma en la historicidad de la narración davidiana, que presenta desde las primeras líneas a Barlaám como dado a las humanas disciplinas. Sin duda que si leyéramos el tratado inédito de Pálamas, percibiríamos el mismo eco de ironía y menosprecio, que resuena en las afirmaciones de David Disípato.

La *segunda tríada* de discursos insiste poco más o menos en las mismas ideas. Continúa, desde luego, con el título común de los anteriores: « Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων », pero ofrece dos particularidades dignas de atención. Una es, cómo en el título mismo ya se menciona a Barlaám por su propio nombre, cosa que no

ejemplar de la « Φιλοκαλία », que poseemos en el Pontificio Instituto Oriental, procede de los libros del papas Dionisio en Procopio de Macedonia, a quien se compró; pero originariamente es del Atos, como lo testifica una nota manuscrita griega adherida a las guardas anteriores del libro.

(¹) Montfaucon, *Bibliotheca Coisliniana* (reproducido en MG 150, 835-836).

había hecho en los tres primeros tratados, ni en el título ni en el decurso del escrito; confirmación de lo que antes dijimos, esto es, que el primer escrito de Barlaám eran sólo apuntes anónimos y privados, carácter que quiso Pálamas conservar en su respuesta, aunque destinada para el público, tal vez para que no se viniese a saber el modo poco noble con que él los había conocido. La otra particularidad es más curiosa; parece que en el pensamiento de Pálamas estaban destinados estos segundos escritos a cerrar para siempre la contienda con un triunfo redondo, pues dice en el subtítulo: «Τῶν ὑστέρων ὁ πρῶτος (λόγος), — ὁ δεύτερος, — ὁ τρίτος». En el primero (Coisl. 100, fol. 140v), expone abiertamente contra Barlaám las consideraciones ya sabidas sobre la fatuidad de las ciencias humanas; sólo los monjes poseen la verdadera ciencia de salvación. En el segundo (fol. 156v) y tercero (fol. 168v), que son los que ofrecen alguna novedad, no se olvidó de refutar la acusación de masalianismo, lanzada contra los hesicastas por Barlaám. Con esto se ve cómo coincide perfectamente con la evolución de las ideas expuestas por David Disípato.

19. Mas no fué pequeño el desengaño de Pálamas al ver esgrimir de nuevo las armas al fogoso calabrés, cuando le creía siete palmos hundido bajo tierra. Y se ve que venía con mayores bríos. Le acusaba ahora no ya sólo de masalianismo, sino de diteísmo, que era peor. ¿Qué remedio sino emprender una nueva defensa? A este fin compuso la *tercera tríada* (discurso 1º, Coisl. 100, fol. 197v; 2º, fol. 211v; 3º, fol 220). Los títulos son casi idénticos entre sí, como puede verse en el catálogo de Montfaucon, y de ellos sacaríamos solamente que estos tres discursos son una enumeración de los absurdos a que, según Pálamas, lleva la conclusión de Barlaám en su *segundo* escrito (es decir, en su segundo firmado y público, que es en definitiva el tercero), donde le achacaba lo de la doble divinidad, inferior y superior. Aquí ciertamente entró Pálamas en el punto central del sistema que lleva su nombre, o lo que es lo mismo, en el punto de la simplicidad divina.

20. Ya sé que no todos están conformes con la afirmación precedente, como, por ejemplo, Sebastián Guichardan (1), que, si no la

(1) S. Guichardan, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVe et XVe siècles*, Lyon 1933, p. 80. — Parece que el autor no pudo consultar los originales inéditos de Pálamas. No poco hubiera ganado su estudio con hacerlo.

niega, al menos la pone en duda; mas creo poder demostrarla bastante satisfactoriamente. En primer lugar, algo había advertido Barlaám en los escritos de la segunda tríada que, como en consecuencia, llevaba en sí el germen de una specie de composición en Dios, por lo cual le acusó de diteísmo; y es claro que Pálamas para defenderse hubo de abordar el problema de la divina simplicidad en el escrito sucesivo de que tratamos. Mas dejándonos de apriorismos (que ésto no se puede ventilar sino con el original de Pálamas a la vista), he encontrado en la colección de documentos palamíticos de Porfirio Uspenskij (¹) dos fragmentos de la tercera tríada, que, si no me engaño, no dejan lugar a duda. En el documento número 27 (²) transcribe el editor algunos párrafos del primer discurso de la segunda tríada bajo este título: « Λόγος τῶν ὑστέρων ὁ πρῶτος. Διήγησις καὶ ἀνατροπὴ τῶν ὑπὸ τοῦ Βαρλαὰμ συγγραφέντων κατὰ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων », en los cuales ciertamente todavía no hay nada del problema de la simplicidad; pero, en cambio, el documento número 28 (³) se compone de dos significativos trozos de la *tercera* tríada. El primero (que es del primer discurso, aunque expresamente no se dice) (⁴) lleva por título el siguiente: « Ἔλεγχος τῶν συμβαινόντων ἀτόπων ἐκ τῶν δευτέρων τοῦ φιλοσόφου Βαρλαὰμ συγγραμμάτων, ἢ περὶ θεώσεως », y comienza: « Ἀλλ' εἰ μὲν κατὰ Μασσαλιανῶν, καθάπερ καὶ ἐπιγέγραπται, τὸ βιβλίον πεποίηται ». En el primero de los párrafos transcritos a continuación se habla de la gracia, de la que se afirma que no puede ser creada. Discurre así: se lee en la Sagrada Escritura que por el Hijo se da a los hombres el Espíritu Santo, y en San Basilio, que derramó el Señor sobre nosotros su Espíritu abundantemente por medio de Jesucristo. « Fíjate bien – dice Pálamas –: dice que derramó, no que lo creó; que donó, no que lo hizo; que lo dió, no que lo fabricó ». Confieso que el testimonio no concluye tan inmediatamente mi intento sobre la simplicidad divina, porque aquí parece identificarse la gracia con el Espíritu Santo; pero al menos vemos cómo en esta tercera tríada trató Pálamas de la *gracia*, presentada varias veces por David Disípato, con referencia a

(¹) En la obra ya citada *Востокъ Христіанскій: Аѳонъ*, t. III, San Petersburgo 1892.
(²) Ibid., pp. 688-689.
(³) Ibid., pp. 689-691.
(⁴) Ibid., pp. 689-690.

la última respuesta del atonita, como una de las múltiples energías de Dios, distinta de la esencia y participable por los justos (fol. 1v; 2r; 2v; 3r), lo que sí entra de lleno en el problema que nos ocupa.

21. El segundo testimonio, en cambio, merece copiarse por entero literalmente. Es del segundo discurso de la misma *tercera* tríada, como se advierte allí mismo ([1]), y dice así: « Ἔχει τὸ γνωστικὸν ὁ Θεός, τὸ προγνωστικόν, τὸ δημιουργικόν, τὸ συνεκτικόν, τὸ προνοητικόν, τὸ θεουργικόν, καὶ ἁπλῶς πάντα τὰ ταῦτα, ἢ οὐκ ἔχει; εἰ μὲν γὰρ οὐκ ἔχει, οὐδὲ Θεός ἐστι, λοιπὸν ἡ μόνη αὕτη ἄναρχος οὐσία· εἰ δὲ ἔχει, εἰ μὲν ὕστερόν ποτε ταύτας τὰς δυνάμεις (nótese la palabra) προσεκτήσατο, λοιπὸν ἦν ὅτι ἀτελὴς ἦν, ταὐτὸν δ' εἰπεῖν, οὐδὲ Θεός· εἰ δ' ἐξ ἀϊδίου εἶχε ταύτας τὰς δυνάμεις, οὐχ ἓν μόνον ἄναρχον ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ τῶν ταύτης δυνάμεων ἑκάστη »... No copió más el editor ruso, pero me parecen suficientes estas líneas para demostrar cómo Pálamas, en esta tercera tríada, discute el punto de la simplicidad divina, como lo atestigua en su narración el monje David. De hecho, tenemos que, según Pálamas, la ciencia de Dios, y su presciencia, y su providencia, y su comprensión de todas las cosas, y su poder deificativo (la gracia), y su facultad de crear, en una palabra, todos los divinos atributos son eternos y sin principio, al igual que la esencia, pero con todo distintos de ella, como energías que de ella dimanan. Y sin duda alguna que si siguiéramos leyendo los originales de Pálamas, nos encontraríamos (completándose así su erróneo sistema) con que la distinción que él pone entre los atributos (energías, virtudes, operaciones) y la esencia divina, no es de pura razón y ni siquiera virtual, sino completamente real, como dos cosas entre sí, como el sol (su comparación favorita) se distingue de los rayos que de él proceden.

Pero baste lo dicho sobre este primer punto del presente capítulo. Veamos si en el segundo, que es acerca de la cuestión de Acíndino, se mantiene nuestro David Disípato en el mismo plano de historicidad.

§ II. – *La cuestión de Gregorio Acíndino.*

22. Comencemos por una observación. Es ciertamente curioso, como sin duda se habrá advertido, el que habiéndole encargado

([1]) Ibid., pp. 690-691.

expresamente la emperatriz Ana reducir a un sumario lo que decía Pálamas de una parte y Acíndino de otra, haya dejado David de establecer directamente la antítesis entre estos dos personajes, para poner toda la fuerza de su relato en hacer resaltar la oposición de pensamiento entre Barlaám y Gregorio Pálamas. Es verdad que, al fin, presenta a Acíndino como plenamente conforme con Barlaám, más aún, como peor que él, puesto que Acíndino en sus afirmaciones llega, a su juicio, al colmo de la irreligiosidad; pero siempre será cierto que de este adversario habla sólo como de pasada y como de algo que quisiera evitar, si pudiera. ¿Qué nos dicen los documentos contemporáneos sobre este hecho? ¿Hay fundamento en ellos para justificar la actitud de Disípato? Tratemos de dilucidar este punto interesante.

23. En primer lugar, es evidente que David escribe después de la condenación de Barlaám ('Αλλ' ἐπειδὴ καταδικασθεὶς ὁ Βαρλαάμ, fol. 4r) y antes de la de Acíndino, por lo que de éste afirma: διὰ τὸ βούλεσθαι λανθάνειν, ...φοβούμενος μὴ τὰ αὐτὰ πάθῃ τῷ Βαρλαάμ... (fol. 4r). La condenación de Barlaám, de orden puramente administrativo que no dogmático, en el Sínodo de junio de 1341, fué una hábil maniobra política (1) de Pálamas y de los monjes con el patriarca Juan Calecas, maniobra que logró interesar al mismo emperador Andrónico III, hasta hacerle presidir la asamblea. Con esto quedó Barlaám desprovisto de todo favor, si en el valimiento de los hombres con-

(1) Como se desprende de una relación anónima escrita hacia el año 1370 y conservada en el cód. griego Vaticano 2335, todo estaba concertado de antemano entre Pálamas, el patriarca y, al fin, el emperador arrastrado por éste. No se había de tratar cuestión alguna dogmática; a lo que tendían únicamente todos los esfuerzos era a hacer callar para siempre a Barlaám. Véase lo que sobre este punto dice y la descripción que hace del contenido del códice el Cardenal Juan Mercati en *Studi e testi* 56, *Notizie... ed altri Appunti per la Storia della Teologia e della Letteratura bizantina del secolo XIV,* Città del Vaticano 1931, pp. 204 ss. Este plan prefijado, político y disciplinar solamente, del sínodo de junio parece reflejarse en lo que dice en su *Historia byzantina* (lib. XI, c. X) el antipalamita Nicéforo Grégoras (véase MG 148, 764). — Acerca de este sínodo puede consultarse el art. de J. Bois, *Le Synode hésychaste de* 1341, en *Échos d'Orient* VI (1903), pp. 50-60; y mejor aún, por haber tenido más datos, el ya citado de M. Jugie, *Palamite (Controverse)* en *Dictionnaire de Théologie Catholique* XI, 1778-1784. A este artículo se puede remitir también el lector para lo concerniente al Tomo sinódico de aquel concilio.

fiaba [1]. Lo comprendió muy bien y se retiró a tiempo. Por otra parte, la muerte improvisa del Soberano (15 junio), cuatro días después de celebrado el Sínodo, y sobre todo la mala fama (ἠνέγκατο κακὴν φήμην [ὁ Βαρλαάμ], fol. 4r) que recayó sobre él, como si se opusiese al magisterio de los Santos Padres, hicieron a Barlaám imposible de todo punto la estancia en Oriente, donde al fin y al cabo era un extraño, y tuvo que volverse definitivamente a Italia, en la que al poco tiempo obtenía el obispado de Gerace, en la Calabria, de rito bizantino.

Por lo que hace a Acíndino, las cosas no son tan claras. ¿Cuándo fué condenado? Cierto que no al mismo tiempo que Barlaám. Alguno pudiera llamarse a engaño atendiendo solamente al título con que se publicó el «edicto sinodal» de junio, que dice así: «Συνοδικὸς Τόμος γεγραμμένος ἐπὶ ταῖς ἐξελεγξάσαις καὶ ἀποβαλομέναις τὴν τοῦ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου δυσσέβειαν μεγάλαις συνόδοις» [2]. Pero está de sobra averiguado que, *entonces*, por no haberse dado decisión alguna dogmática [3], no se redactó ningún sinódico. El que ahora poseemos fué compilado *más tarde* e interpolado por los fanáticos partidarios de Pálamas. Por otra parte el título se explica a suficiencia por la razón que en seguida daremos.

24. Nada, pues, absolutamente hay en el sinódico dicho, fuera del título, contra Acíndino, ni lo podía haber en toda justicia. Gregorio Acíndino, monje como Pálamas, era amigo de éste; pero, dota-

(1) Razones no le faltaban para confiar en el emperador, pues sabido es cómo al principio del año 1339 había sido enviado a Aviñón por Andrónico III desde Constantinopla, a fin de ganar a los Príncipes occidentales y en especial al papa Benedicto XII para una cruzada contra los Turcos. De paso debía él procurar, como consecuencia, la Unión de los Griegos con Roma. Así lo hizo Barlaám en un admirable discurso pronunciado ante el Papa, en el cual es dado ver cuán profundamente había penetrado en la psicología de los orientales, y la sagacidad y eficacia de sus razones para que la Unión no fuese estéril y de pocos, como lo había sido la del Concilio Lugdunense II de 1274. (Véase este discurso en MG 151, 1331-1342).

(2) MIGNE en su Colección griega (t. 151, 679-692) lo reproduce de la edición que hizo DOSITEO, patriarca de Jerusalén, en su «Τόμος ἀγάπης κατὰ Λατίνων», Jasi 1698, pp. 40-52 de los «Προλεγόμενα». Este escrito se debe leer teniendo a la vista la *explicación* que de él hizo, para sincerarse, el patriarca JUAN CALECAS (MG 150, 900 B-903 C).

(3) Que sepamos, solamente se dió el decreto de la recogida y destrucción de los escritos de Barlaám, que recordamos más arriba.

do de gran sentido teológico y amante sincero de la verdad, había aconsejado al atonita innovador que, siquiera por bien parecer, quitase de sus escritos, es decir, de los discursos de la última tríada, algunas expresiones que disonaban, tales como llamar « θεότητες » a las energías u operaciones divinas (1). A pesar de ésto, no era de los últimos en el partido de Pálamas; más aún, había sido uno de los fautores del Sínodo contra Barlaám, a quien negó su cooperación para combatir a los hesicastas. ¿ Qué más ? Él mismo había recibido orden del Patriarca de examinar las doctrinas del monje calabrés y sus escritos, y en consecuencia contra él se había declarado en la asamblea (2). Nos consta todo esto por el testimonio irrecusable del mismo Acíndino, que así lo confiesa, hecho ya antipalamita, en un escrito suyo enderezado al patriarca Juan Calecas (3).

Pero precisamente por entonces (mitad del año 1341) se andaba fraguando en el recto sentir de Acíndino, con no pequeña lucha, una radical evolución respecto a toda la controversia de su amigo Pálamas. ¿ Eran verdaderamente ortodoxas sus afirmaciones ? ¿ No sonaban a algo así como peligrosas novedades ? Ya dijimos cómo de palabra había advertido confidencialmente al fogoso atonita de lo extraño de ciertas frases suyas; y aunque Pálamas dió sus explicaciones, siempre le parecieron a Acíndino insuficientes, de suerte que no se llegó a un acuerdo entre los dos, sino cuando aquél prometió modificarlas apenas el conflicto con Barlaám fuese terminado en el Sínodo. Se prestó a ello Gregorio Acíndino y a este pacto prometió a su vez dar su voto favorable a los hesicastas en la asamblea (4).

25. Sin embargo, la buena armonía se rompió bien presto. Porque engreído Pálamas con la victoria (no completa, por cierto)

(1) He aquí un nuevo argumento para creer que en realidad Pálamas en la última tríada trató la cuestión de la simplicidad o composición en Dios.

(2) No precisamente por la falsedad de su doctrina, sino por el modo un si es no es despreciativo e irreverente con que hablaba Barlaám del fulgor de la Transfiguración.

(3) « Λόγος πρὸς τὸν μακαριώτατον πατριάρχην κῦρ Ἰωάννην καὶ περὶ αὐτὸν σύνοδον, διεξιὼν ὅπως ἡ τοῦ Παλαμᾶ καὶ Βαρλαὰμ φιλονεικία τὴν ἀρχὴν συνέστη ». Se encuentra en el cód. Monac. gr. 223, fol. 51r-64r, y se puede ver editado en parte (fol. 51r-56r) por Teodoro Uspenskij en *Синодикъ въ недѣлю Православія* (Sinódico de la domínica de la Ortodoxia), Odesa 1893, pp. 85 92. — El pasaje a que me refiero se halla en la p. 86.

(4) Ibid., p. 88.

obtenida en el Sínodo, no pensó más en la promesa dada antes al amigo y comenzó a propalar a los cuatro vientos sus peregrinas ideas. Entonces fué cuando Acíndino abandonó el partido del hesicasta para substituir a Barlaám, ya alejado de Constantinopla y del Oriente, en las luchas doctrinales (1). De ahí data también el comienzo de la publicación de sus numerosas obras antipalamitas (2), y tuvo tan buena mano en llevar adelante las controversias, que hasta logró preparar un nuevo Sínodo en el corto intervalo de apenas dos meses, en el que fué mantenedor, contra Pálamas, de las enseñanzas tradicionales (3).

Pues entonces, ¿por qué no triunfó? ¿Por qué más bien este hecho marcó el principio de su derrota en la Iglesia bizantina? No dudo en afirmar que en gran parte la caída de Acíndino se debió a la pública ingerencia en los negocios eclesiásticos del ambicioso usurpador del trono, Juan Cantacuzeno. Éste, en seguida de la muerte de Andrónico, comenzó sus intrigantes manejos en razón de desposeer de la dignidad imperial al legítimo sucesor, Juan V, niño aún bajo la tutela de su madre Ana Paleóloga, y como vió que tanto Acíndino como el numeroso partido de Pálamas procuraban con ahinco la convocación de un nuevo Sínodo que resolviera dogmáticamente tan reñidos debates, él, Cantacuzeno, que ya de tiempo atrás con ojo político mostraba simpatía por el sentir de los monjes, creyó que era de perlas para sus ambiciosas miras la ocasión que tan espontáneamente se le brindaba. Él presidiría el anhelado Sínodo, le daría todo su favor y con eso podría ostentar ante todo el mundo como suya la dignidad suprema del Imperio.

Y, en efecto, bajo su presidencia se celebró, en el mes de agosto, el conciliábulo (4). Bien podemos imaginarnos el resultado desfa-

(1) Ibid., p. 90 s.

(2) Casi todas inéditas aún. Sería interesante conocer directamente en ellas el valor teológico de los escritos de este monje, digno en verdad de mayor atención de la que hasta el presente ha logrado.

(3) Puede consultarse M. Jugie, art. *Acindynus (Grégoire)* en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* I, 340.

(4) Se debe llamar así, porque en efecto fué convocado y tenido contra la expresa voluntad del patriarca, que desde luego no asistió; más aún, parece que sin su conocimiento, como se revela de la narración de Acíndino antes citada (ed. Teod. Uspenskij, p. 90). — Aun cuando Acíndino, como dijimos, procuró con todo ardor este sínodo, parece muy verosímil que, una

vorable para Acíndino en tales circunstancias, tanto más que sin gran esfuerzo se comprende la ojeriza que tomaron contra él los monjes, como desertor de su campo, y que ahora aparecía como un adversario tanto más temible que el mismo Barlaám, cuanto que Acíndino más que en argumentos filosóficos y de pura razón (aunque tan hábilmente manejados por el filósofo calabrés), se apoyaba en los dichos de los Padres griegos, que los palamitas mejor conocían, aduciendo testimonios contra testimonios ([1]). Fué, pues, condenado Acíndino, según la noticia que nos da el « Συνοδικὸς Τόμος » de marzo de 1347 ([2]) como « irreligioso e imbuído en las doctrinas de Barlaám ». Sabido ésto, no cuesta trabajo creer lo que David Disípato dice de él que procuraba ocultarse por temor que no le matase la plebe (φοβούμενος μὴ φονευθῇ παρὰ τοῦ λαοῦ, fol. 4ʳ) excitada, se deja entender, por el furor exacerbado de los monjes con capa de celo. Todos se conjuraron contra Acíndino y los más conspicuos palamitas, Pálamas, Filoteo, Cantacuzeno, Nilo Cabásilas, intentaron refutar sus ideas con multitud de escritos vivamente polémicos ([3]).

vez que tomaba Cantacuzeno cartas en el asunto, fuesen los partidarios de Pálamas los principales promotores y agitadores, como quienes tenían el triunfo seguro.

([1]) Así lo pude comprobar en Munich examinando el códice griego 223, y aquí en Roma el 87 (F 22) de la Real Biblioteca Valliceliana.

([2]) Véase el documento XXXVI de las *Synodicae Constitutiones* (patriarcado de Juan Calecas) en MG 152, 1276 B. — Este documento en la edición de MIGNE tiene varias lagunas; entero se conserva en el manuscrito del Atos 3681 (Dionisiano 147) en su sección sexta, fol. 263-272. (S. P. LAMBRÓS, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, t. I, Cambridge 1895, p. 345).

([3]) Además de los numerosos escritos de Pálamas contra Acíndino, cuyo recuento hace MONTFAUCON en su *Bibliotheca Coisliniana* (en MG 150), es digno de estudio el tratado de NILO CABÁSILAS, cuyo solo título es ya interesante: Λόγος σύντομος πρὸς τὴν κακῶς ἐκλαμβανομένην φωνὴν παρὰ τῶν αἱρετικῶν Ἀκινδυνιανῶν τοῦ θείου Γρηγορίου λέγοντος τοῦ Νύσσης· « ἄκτιστον δὲ πλὴν τῆς θείας φύσεως οὐδέν », καὶ ὅτι « οὐχ ἡ τοῦ Θεοῦ φύσις ἄκτιστος μόνη, ἀλλὰ σὺν αὐτῇ καὶ τὰ φυσικὰ αὐτοῦ ἰδιώματα ». R. Biblioteca Valliceliana, cód. 87 (F 22) fol. 428ʳ 433ʳ, siglo XV. — En mi obra *Nilus Cabasilas* puede verse un breve análisis de este escrito: *Studi e Testi* 116, pp. 8-9.

26. Por otra parte, como se ve por estos precedentes, muy compleja era la situación en la causa de Acíndino. De sobra sabían sus adversarios que nada valía la condenación de éste en el mes de agosto, como fruto de un conciliábulo, y de ahí el embarazo de Disípato al hablar del novel impugnador. Prefirió asociarle en todo a la obra de Barlaám, cuya sentencia de excomunión había sido firmada por el Patriarca mismo, y, por lo tanto, con todos los visos de legitimidad.

Si esto es así, creo estar en lo cierto al afirmar, como dije al principio, que la narración de David hubo de ser escrita después de la condenación de Barlaám, es decir, después del agosto de 1341, cuando el Patriarca firmó el sinódico de junio, y antes de la de Gregorio Acíndino. ¿Cuándo precisamente? Es algo difícil poder determinarlo; pero sospecho que pudo muy bien ser al principio de 1346, en que la débil emperatriz Ana, por razones políticas, para congraciarse con Juan Cantacuzeno, con quien de otro modo no podía competir, y para librarse del patriarca Calecas, por parte del cual desde algún tiempo surgían para ella no pocas desavenencias ([1]), comenzó a inclinarse abiertamente al partido palamita. Entonces, sin duda, pidió el resumen de las agitadas controversias al monje cortesano David Disípato.

Terminaré con esta observación que parece confirmar mi hipótesis. Poco tiempo después (tal vez aún en la primera mitad del mismo año 1346) recibía la Soberana una carta de Gregorio Pálamas ([2]), que parece la acabó de decidir por completo, si ya no lo estaba, a favor de la nueva doctrina. Lo curioso es que Pálamas, en este documento, hace también una síntesis de sus enseñanzas, contraponiéndolas siempre a las de Acíndino; de Barlaám, para nada habla y sólo le nombra una vez, indirectamente, para decir que Acíndino arguye lo de las dos divinidades, inferior y superior, del mismo modo que el filósofo calabrés. Es una narración de método inverso, por decirlo así, a la que David compuso. No es de creer ignorase David el escrito de Pálamas, porque tales documentos se hacían públicos rápidamente. Escribió, pues, el suyo algo antes; porque, de lo con-

([1]) Así parece indicarlo NICÉFORO GRÉGORAS en su *Historia byzantina*, lib. XV c. IV (MG 148, 1000 BC) y c. VII (1008 C-1009 B).

([2]) Se editó esta carta en el *Corpus Scriptorum Historiae byzantinae*, parte XIX, *Nicephorus Gregoras* (vol. II), Bona 1830, pp. 1282-1283 (Puede verse reproducida también en MG 148, 1010 C-1012 D).

trario, o no hubiese sido éste necesario, teniendo ya la Emperatriz en la carta de Pálamas lo que pretendía, o David se hubiese atenido por entero al método seguido por su maestro.

Mas sea de esto lo que fuere, juzgue ya el lector por sí mismo, en la edición que sigue, de la importancia histórica y doctrinal del escrito de David Disípato ([1]).

([1]) Para no interrumpir en seguida el texto de Disípato, juzgo conveniente hacer aquí una advertencia sobre el alcance que puede tener el testimonio del Nazianceno que en él se aduce (f. 1ᵛ).

Ya en otra ocasión demostré (cf. *Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia,* en *Studi e Testi* 123, pp. 83-96) cómo es propio de los palamitas aducir, en prueba de sus tesis, pasajes de Santos Padres sin atender al contexto. El caso presente es un ejemplo palpable. San Gregorio ciertamente llama a la luz de la Transfiguración *divinidad*; pero ¿en qué sentido? Veámoslo.

Quiere tratar, en la *Oración XL* (MG 36, 361-365), del *Bautismo,* del cual dice que es «la iluminación más santa de todas las otras iluminaciones divinas» (cap. III). Y como el bautismo tiene muchos nombres, como Cristo, según sus admirables efectos (cap. IV), concretándose al de *luz*, establece toda una jerarquía de entidades que se llaman con tal nombre. 1) La Sma. Trinidad, fuente de toda iluminación y luz en sí misma, por naturaleza. 2) Los ángeles. 3) El hombre, por la razón y por la santidad. 4) Se podría añadir la luz primera de la creación (cap. V). *También* son luz, pero *en sentido típico* — sigue explicando San Gregorio —, otras muchas cosas: la ley natural, la ley escrita, el fulgor del rostro de Moisés, la columna de fuego en el desierto, el carro de Elías, la aparición del ángel a los pastores, la estrella de los Magos, la *transfiguración* del Tabor, la visión de Damasco, la gloria del cielo, y, *más que nada,* la iluminación del bautismo (ὁ τοῦ βαπτίσματος φωτισμός) (cap. VI).

Por lo tanto, según esta jerarquía de iluminaciones, no se trata de verdadera luz *divina* sino en el primer caso, la Trinidad; todas las demás son participaciones *finitas* de la de Dios, o simbólicas. Tenemos, pues, que decir necesariamente que, al llamar San Gregorio «θεότης» a la luz del Tabor, usó una locución *figurada,* para darnos a entender que aquella luz era un reflejo de la claridad, que correspondía a Jesucristo como a persona divina, pero que fué transitoria en los ojos de los Apóstoles (παραδειχθεῖσα = per transennam ostensa).

Cualquiera otra interpretación estaría en pugna con el pensamiento del Santo. Si la luz de la Transfiguración fuese *en sí misma* divinidad, la hubiera colocado el Nazianceno antes del rango de los ángeles.

(Monac. gr. 508 s. XIV)

f. 1r † Τοῦ τιμιωτάτου καὶ σοφωτάτου μοναχοῦ κυροῦ Δαυὶδ ἱστορία διὰ βραχέων ὅπως τὴν ἀρχὴν συνέστη ἡ κατὰ τὸν Βαρλαὰμ καὶ Ἀκίνδυνον πονηρὰ αἵρεσις.

Ὁ Βαρλαάμ, ἑλληνικοῖς προσκείμενος δόγμασιν, ἐνόμιζε μηδὲν ἄλλο φῶς εἶναι θεῖον, εἰ μὴ τὴν γνῶσιν καὶ τὴν ματαίαν φιλοσοφίαν τῶν ἑλληνικῶν μαθημάτων· διὸ οὐδὲ ἐπίστευε φῶς εἶναι θεῖον καὶ ἔλλαμψιν ἀΐδιον, μόνοις μεθεκτὴν καὶ θεωρητὴν τοῖς διὰ τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ κεκαθαρμένοις τὰς καρδίας.

Ἀκούσας οὖν παρὰ τῶν καλογέρων περὶ τοῦ θείου φωτισμοῦ καὶ περὶ θεοφανειῶν ἄλλων τε πολλῶν καὶ μάλιστα περὶ τῆς γενομένης ἐλλάμψεως ἐπὶ τοῦ ὄρους Θαβώρ, κατὰ τὴν θείαν ἐκείνην τοῦ κυρίου μεταμόρφωσιν, ἀκούσας ὅτι ἔλεγον θεῖον καὶ ἀΐδιον τὸ φῶς ἐκεῖνο, καθὸ « ἔλαμψε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος -ὥς φησι τὸ ἱερὸν εὐαγγέλιον-, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένοντο λευκὰ ὡς τὸ φῶς »· ἀπελθὼν πρὸς ἀνατροπὴν τῶν καλογέρων, ἔγραψε λόγους κατὰ τοῦ τοιούτου θείου φωτός, θέλων δεῖξαι αὐτὸ ὑλικὸν καὶ φθαρτόν, λέγων ὅτι οὐκ ἦν ἐκεῖνο τὸ φῶς ἀεί, ἀλλὰ τότε ἐγένετο, ἵνα ἴδωσιν οἱ μαθηταί, ἰδιῶται ὄντες, καὶ θαυμάσωσι, καὶ πάλιν διελύθη καὶ ἐφθάρη καὶ ἐχώρησεν εἰς τὸ μὴ ὄν.

Τούτους τοὺς λόγους ἰδόντες οἱ καλόγεροι, ἠξίωσαν τὸν Παλαμᾶν ἵνα ὁμιλήσῃ αὐτῷ, καὶ συμβουλεύσῃ, καὶ ἀποστήσῃ αὐτὸν ἀπὸ τοῦ τοιαῦτα λέγειν καὶ γράφειν, ἵνα μὴ βλασφημῇ μὲν εἰς τὸ τοιοῦτον θεῖον φῶς, ὑβρίζῃ δὲ τοὺς ἁγίους τοὺς ὑμνοῦντας αὐτό. Ἔγραφε γὰρ ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ ὁ Βαρλαὰμ ὅτι πᾶς, ὅστις δοξάζει περὶ τοῦ φωτὸς ἐκείνου ἄλλο τι παρ' ὃ γράφει αὐτός, αἱρετικός ἐστι καὶ δυσσεβὴς καὶ ἄθεος.

5 ἐνόμιζε] *el copista escribió primero* ἐνόμισε. 10 καλογέρων] μοναχῶν U (= ed. Uspenskij). 12 κατὰ] *add.* γάρ U. 14-15 ὥς-εὐαγγέλιον] *om.* U. 16 καλογέρων] μοναχῶν U. 17 φθαρτόν] *add.* καὶ αἰσθητὸν καὶ κτιστόν U. 21 καλόγεροι] μοναχοί U.

Historia breve
por el Reverendísimo y sapientísimo Monje Dom David de cómo al principio se constituyó la funesta herejía de Barlaám y de Acíndino

Barlaám, educado en las profanas disciplinas, pensaba que luz divina no era otra cosa sino la ciencia y la vana filosofía de los conocimientos profanos; y por eso ni creía siquiera que hubiese luz divina, ni resplandor eterno, participable y visible solamente por los limpios de corazón, guardadores de los divinos preceptos.

Habiendo, pues, oído que se hablaba entre los monjes de divina ilustración y de diversas manifestaciones de la divinidad, pero principalmente de la claridad, que en el monte Tabor se hizo cuando la divina Transfiguración del Señor; habiendo oído que llamaban divina y eterna a aquella luz, con la cual, como dice el Santo Evangelio « brilló su rostro como el sol y sus vestidos se pararon resplandecientes cual la luz » (1), se dió a refutar a los monjes, y escribió un razonamiento contra la tal luz divina, queriendo demostrar que era material y corruptible. Decía que aquella luz no había existido siempre, sino que entonces fué creada, para que los discípulos, simples como eran, viesen y se admirasen ; y que de nuevo desapareció, disolviéndose y tornando a la nada.

Los monjes, visto que vieron este escrito, rogaron a Pálamas que entrara en relación con Barlaám y le aconsejase y le apartase de decir y escribir tales cosas; para que no blasfeme contra esta divina luz, ni haga injuria a los Santos, que con himnos la cantan. Porque llegó a decir en su escrito Barlaám que todo el que sintiese sobre la luz aquella distintamente de lo que él escribía, era hereje, impío y ateo.

(1) Mt. XVII, 2.

Εἶδε τοῦτον καὶ ὡμίλησε πολλάκις ὁ Παλαμᾶς, καὶ παρεκάλεσε καὶ ἤλεγξε καὶ ἀνέτρεψεν ἀπὸ στόματος· οὐκ ἠδυνήθη δὲ μεταπεῖσαι οὐδόλως, ἀλλ' ἔτι πλέον ἐκινεῖτο πρὸς τὴν τοιαύτην βλασφημίαν καὶ τὰς τῶν ἁγίων ὕβρεις. Ἀναγκασθεὶς λοιπὸν ἀντέγραψε ὁ Παλαμᾶς, συναγαγὼν ἐκ τῶν ἁγίων ὅσα γράφουσι περὶ τοῦ θείου φωτὸς τῆς μεταμορφώσεως, καὶ ἔδειξεν αὐτὸ ἐκ τῶν λόγων τῶν ἁγίων θεῖον καὶ f. 1v ἀπρόσιτον, ἄχρονον, ἄκτιστον καὶ ἀΐδιον, ἔλλαμψιν καὶ χάριν, || καὶ λαμπρότητα θεοῦ, καὶ θεότητα, παρὰ τῶν ἁγίων καλούμενον· καθὼς λέγει καὶ ὁ μέγας Γρηγόριος ὁ θεολόγος, ὅτι « φῶς, ἡ παραδειχθεῖσα θεότης ἐπὶ τοῦ ὄρους τοῖς μαθηταῖς ».

Ταῦτα ἰδὼν ὁ Βαρλαάμ, ἀντέγραψεν ὅτι εἴπερ ἦν τοιοῦτον τὸ φῶς ἐκεῖνο, ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ λοιπὸν ἦν. καί· ποιεῖτε λοιπὸν τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ μεθεκτὴν καὶ ὁρατήν· τοῦτο δὲ ἔνι βλάσφημον καὶ δυσσεβὲς καὶ δόγμα τῶν Μασσαλιανῶν.

Ἀντέγραψε πρὸς ταῦτα ὁ Παλαμᾶς, ὅτι θεῖον μέν ἐστι καὶ ἄκτιστον τὸ φῶς ἐκεῖνο, καὶ θεότης παρὰ τῶν ἁγίων ὀνομάζεται· οὐκ ἔστι δὲ οὐσία θεοῦ, ἀλλ' ἐνέργεια καὶ χάρις καὶ δόξα καὶ λαμπρότης ἐκ τῆς θείας οὐσίας εἰς τοὺς ἁγίους πεμπομένη. Οἱ γὰρ ἅγιοι πάντες, καὶ ἄνθρωποι καὶ ἄγγελοι, δόξαν μὲν ἄχρονον ὁρῶσι τοῦ θεοῦ, καὶ χάριν ἀΐδιον δέχονται καὶ δωρεάν· οὐσίαν δὲ θεοῦ οὐδείς ποτε, ἄνθρωπος οὔτε ἄγγελος, οὔτε εἶδεν οὔτε ἰδεῖν δύναται.

Ταῦτα ἀκούσας ὁ Βαρλαάμ, ἀντέγραψεν, ὅτι· ἐπειδὴ λέγετε ὅτι ἡ μὲν οὐσία τοῦ θεοῦ ἐστιν ἀμέθεκτος καὶ ἀόρατος, ἡ δὲ ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ ἡ χάρις μεθεκτὴ καὶ χορηγουμένη πρὸς τοὺς ἁγίους, λοιπὸν δύο θεοὺς λέγετε, ὑπερκείμενον καὶ ὑφειμένον· ὑπερκείμενον μὲν τὴν οὐσίαν, ἥτις ἐστὶν ἀόρατος καὶ ἀμέθεκτος, ὑφειμένον δὲ τὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν χάριν, ἥντινα δέχονται οἱ ἅγιοι παρὰ τοῦ θεοῦ. Καὶ οὕτως ἔπλασε τὸ ἔγκλημα τῆς διθείας, καὶ ἐγέμισε τοῦτο τὰς τῶν πολλῶν ἀκοάς.

Ἔγραψεν οὖν πρὸς ταῦτα ὁ Παλαμᾶς, ὅτι ἀμέθεκτος μέν ἐστιν f. 2r ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ || καὶ ἀόρατος πάσῃ κτίσει, καὶ αὐτοῖς τοῖς ἀγγέλοις, μεθεκτὴ δὲ ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ θεοποιός, ἧς μετέχουσι καὶ οἱ ἄγγελοι καὶ οἱ ἅγιοι. Μετεχομένη δὲ ὑπὸ τούτων, ἀχώ-

29 μεταπεῖσαι] πεῖσαι U. 31 τὰς τῶν ἁγίων] τὰς κατὰ τῶν ἁγίων U. 37 τοῖς μαθηταῖς *add.* μικροῦ στερροτέρα καὶ ὄψεως U. 41 Μασαλιανῶν *en el Ms.* 42 ἀντέγραψεν U. 44 οὐσία] *add.* τοῦ U. 47-48 ἄνθρωπος-δύναται] οὔτε ἄνθρωπος οὔτε ἄγγελος εἶδεν οὐδὲ ἰδεῖν δύναται U. 49 λέγετε ὅτι] λέγεται ὡς U. 53 καὶ ἀμέθεκτος] *om.* U. 58 πασῃ *en el Ms; add.* τῇ U. 60 ἅγιοι] ἄνθρωποι U.

Vióle Pálamas y repetidas veces se enfrentó con él, y le amonestó y reprendió y refutó de palabra, pero no logró persuadirle lo más mínimo; al contrario, tanto más se excitaba él a tal blasfemia en contumelia de los Santos. Pálamas, por fin, no tuvo más remedio que contestar por escrito, poniendo por junto cuanto los Santos escriben de la divina luz de la Transfiguración; y demostró con palabras de los Santos que era divina e inaccesible, sin tiempo, increada y eterna; a la cual los Santos llaman resplandor, y gracia, y brillo de Dios, y divinidad, según aquello del grande Gregorio el Teólogo, que « era luz la divinidad que a los discípulos fué mostrada sobre el monte » ([1]).

Después de examinar todo esto, contestó Barlaám con otro escrito, en que decía: puesto que tal es aquella luz, síguese que es la esencia de Dios, y en consecuencia hacéis la esencia de Dios participable y visible; cosa blasfema e impía, doctrina de masalianos.

A ésto respondió Pálamas, también por escrito, que aquella luz es en realidad divina e increada, a la que los Santos dan el nombre de divinidad, pero que no es la esencia de Dios, sino operación, gracia, gloria, resplandor, que de la esencia divina se envía a los Santos. Pues todos ellos, ángeles y hombres, cierto que ven la gloria eterna de Dios, y que participan de la gracia imperecedera y de los dones suyos; pero, en cambio, nadie jamás, fuese ángel u hombre, ni vió la esencia de Dios, ni la puede ver.

En oyendo ésto Barlaám, volvió a escribir en este sentido: pues decís que la esencia de Dios es ciertamente imparticipable e invisible, pero que la operación suya y la gracia es participable y se da a los Santos, luego por fuerza habláis de dos dioses, superior el uno e inferior el otro; superior, digo, la esencia [divina], que es invisible e imparticipable, e inferior, la operación y la gracia, que los Santos reciben de Dios. Y de este modo [Barlaám] forjó la inculpación de diteísmo, cosa que llenó por completo los oídos de la plebe.

Escribió, pues, Pálamas como respuesta que si bien la esencia de Dios es imparticipable e invisible a toda creatura, incluso a los mismos ángeles, y participable, en cambio, la operación y la gracia suya deificadora, de la cual participan tanto los ángeles como los

([1]) S. Greg. Nazianceno, *Orac. XL* (Εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα) 6: MG 36, 365 A.

ριστός ἐστι πάλιν τῆς θείας οὐσίας καὶ ἀδιαίρετος· διατοῦτο οὐκ εἰσὶ δύο θεοὶ ἢ δύο θεότητες. Ὥσπερ γὰρ ἐπὶ τοῦ αἰσθητοῦ ἡλίου, ὁ μὲν δίσκος αὐτοῦ ἄψαυστός ἐστι παντελῶς καθ' ἑαυτὸν καὶ ἀχώρητος τοῖς ὀφθαλμοῖς (ἐὰν γάρ τις ἐπλησίασεν αὐτῷ, ἔμελλεν ἀφαιρεθῆναί τε τὴν ὁρατικὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ὑπὸ τοῦ ἀπείρου φωτός, καὶ παντελῶς κατακαυθῆναι), αἱ δὲ ἀκτῖνες αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς ἔρχονται καὶ καταλάμπουσι πάντα τὰ ἐν τῷ κόσμῳ· λέγομεν δὲ ἡμεῖς ἥλιον καὶ τὸν δίσκον ἐκεῖνον καὶ τὰς ἐκείνου ἀκτῖνας· καὶ οὐκ εἰσὶ διατοῦτο δύο ἥλιοι ἀλλὰ εἷς, οὐδὲ λέγομεν δύο ἡλίους ἀλλ' ἕνα, κἂν μυρίας ἔχῃ τὰς ἀκτῖνας· οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ θεοῦ, ὅς ἐστι νοητὸς ἥλιος. Κἂν λέγωμεν ἀμέθεκτον τὴν οὐσίαν αὐτοῦ καὶ ἀθέατον, μεθεκτὴν δὲ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ καὶ τὴν χάριν ἣν δέχονται πάντες οἱ ἅγιοι, ἀλλὰ εἷς ἐστι θεός, ὁ καὶ τὴν οὐσίαν ἔχων καὶ τὴν ἐνέργειαν.

Καὶ ὥσπερ ἐάν τις εἴπῃ ὅτι πολλοί εἰσιν ἥλιοι διὰ τὰς πολλὰς ἀκτῖνας τοῦ ἡλίου, πάντως οὐκ ἀληθῶς μέλλει εἰπεῖν, οὕτω καὶ ἐάν τις εἴπῃ ὅτι πολλοί εἰσι θεοὶ διὰ τὰς ἐνεργείας καὶ χάριτας τοῦ θεοῦ, f. 2v μέλλει || καὶ αὐτὸς ὁμοίως εἶναι ἄδεκτος. Ὥσπερ γὰρ λέγομεν (καθὼς διδάσκει ἡ ἁγία τοῦ θεοῦ ἐκκλησία) ὅτι ἔχει ὁ πατὴρ υἱόν, ἔχει καὶ πνεῦμα ἅγιον, καὶ λέγομεν θεὸν καὶ τὸν πατέρα, θεὸν καὶ τὸν υἱόν, θεὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ οὐ λέγομεν ὅτι τρεῖς εἰσι θεοί, ἀλλ' εἷς θεὸς τὰ τρία· οὕτως ὁμοίως κἂν λέγωμεν ὅτι ἔχει ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ φυσικὰς ἐνεργείας καὶ χάριτας, καὶ καλεῖται θεότης καὶ ἡ οὐσία, καλεῖται δὲ καὶ ἡ θεοποιὸς ἐνέργεια καὶ χάρις αὐτῆς, ἀλλὰ μία ἐστὶ θεότης ἡ οὐσία μετὰ τῆς ἐνεργείας, ἀχώριστος οὖσα ταύτης καὶ ἀδιαίρετος. Οὐ γὰρ χωρίζεται ἡ ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας, ὡς οὐδὲ ὁ υἱὸς ἐκ τοῦ πατρὸς ἢ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἢ καί, [ὡς] ἐκ τῶν αἰσθητῶν εἰπεῖν παραδειγμάτων, ὡς οὐδὲ ἡ ἀκτὶς ἀπὸ τοῦ ἡλίου, ἢ ἡ θέρμη ἀπὸ τοῦ πυρός.

Καὶ ὃν τρόπον λέγομεν ὅτι ἡ οὐσία τοῦ ἡλίου (ἤγουν ὁ δίσκος αὐτοῦ) ὑπερέχει καὶ ὑπέρκειται, ὡς ἀμέθεκτος, τῶν ἀκτίνων καὶ τῆς ἐλλάμψεως τῆς πεμπομένης εἰς τοὺς ἡμετέρους ὀφθαλμούς, ἐκεῖνος γάρ ἐστιν ἡ πηγὴ καὶ ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ ῥίζα καὶ ὁ χορηγὸς τῆς ἐλλάμψεως· οὕτω λέγομεν (καθὼς διδάσκουσιν οἱ ἅγιοι) ὅτι καὶ ἡ θεία οὐσία,

---

65 ἑαυτοῦ] αὐτοῦ U. 67 ἐν τῷ κόσμῳ] *om.* τῷ U. 68-70 καὶ οὐκ εἰσὶ-τὰς ακτῖνας] *om.* U. 74 εἴπῃ] *en el Ms* εἴπου, *evidentemente equivocado.* 74-75 διὰ τὰς-ἡλίου] *om.* U. 75 εἰπεῖν] λέγειν U. 79-80 καὶ τὸν υἱόν, καὶ τὸ πνεῦμα] *om. los dos* καί U. 81 ἡ οὐσία] *om.* U. 86 ὡς] *añado esta partícula, que parece necesaria para completar el sentido de la frase.* 87 παραδείγματα U.

Santos; pero que al ser ésta participada por ellos, no deja de estar indivisible e inseparablemente unida con la divina esencia, razón por la cual ni son dos dioses ni dos divinidades. Porque, pongamos un ejemplo: en el sol sensible el disco todo él, en sí mismo, es intangible, y los ojos son impotentes para retenerle; pues si uno se acercase a él, cierto que aquella luz inmensa le arrancaría la potencia visiva y le abrasaría completamente. En cambio, los rayos del sol llegan hasta nosotros e iluminan todo el universo; pero lo mismo llamamos sol al disco que a los rayos, y no por eso hay dos soles, sino uno, ni hablamos de dos soles, sino de uno nada más, aun cuando tenga infinidad de rayos. Así también pasa con Dios, que es un sol inteligible: aunque digamos imparticipable e invisible su esencia, y participable por el contrario su energía y su gracia, la que reciben todos los Santos; sin embargo, sólo es un Dios, que tiene a la vez esencia y operación.

Y como de medio a medio se equivocaría quien dijera que hay muchos soles, por ser muchos los rayos del sol; de la misma manera, si uno por razón de las operaciones y gracias de Dios (que son muchas) se empeña en decir que hay muchos dioses, no se le podrá tampoco dar oídos. Porque del mismo modo que, conforme al magisterio de la Santa Iglesia de Dios, decimos del Padre que tiene Hijo y que tiene Espíritu Santo, y llamamos Dios al Padre y Dios al Hijo y Dios al Espíritu Santo, y con todo no creemos que sean tres dioses, sino un solo Dios las tres personas; así también, aunque digamos que la divina esencia tiene naturales operaciones y gracias, y demos el título de divinidad tanto a la esencia como a la deífica operación y gracia de la misma, sin embargo, una sola divinidad constituye la esencia con la operación, ya que ambas son indivisiblemente inseparables. Porque la operación no se divide de la esencia, como ni el Hijo o el Espíritu Santo del Padre, o, para hablar también de ejemplos sensibles, como ni el rayo se disgrega del sol, ni el calor del fuego.

Y a la manera que decimos que la esencia del sol (o, lo que da lo mismo, su disco) sobrepuja, como imparticipable que es, y está por encima de los rayos y del fulgor, que lanza hasta nuestros ojos, pues la fuente y el origen y la raíz y el dispensador del resplandor es el disco; así también, como enseñan los Santos, decimos que la esencia divina, por ser imparticipable e invisible, excede a las ilustraciones, energías y carismas, que de ella parten y que dispensa y regala a los justos la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu

ὡς ἀμέθεκτος καὶ ἀόρατος, ὑπέρκειται τῶν ἐξ αὐτῆς πεμπομένων ἐλλάμψεων καὶ ἐνεργειῶν καὶ χαρισμάτων, ἃ χορηγεῖ καὶ δωρεῖται τοῖς ἁγίοις ἡ ἁγία τριάς, ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, αἱ f. 3r γὰρ θεῖαι ἐνέργειαι πᾶσαι καὶ δωρεαὶ κοιναί || εἰσι τῶν τριῶν προσκυνητῶν ὑποστάσεων. Καὶ ὃν τρόπον λέγει ὁ κύριος ἐν τοῖς εὐαγγελίοις ὅτι « ὁ πατήρ μου μείζων μοῦ ἐστι », καὶ λέγει τοῦτο κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, λέγει δὲ μάλιστα κατὰ τὸ αἴτιον, ὡς διδάσκουσιν οἱ ἅγιοι, αἴτιος γάρ ἐστιν ὁ πατὴρ τοῦ υἱοῦ, οὐχ ὁ υἱὸς τοῦ πατρός· οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς θείας οὐσίας καὶ τῶν θείων δωρεῶν φασιν οἱ θεολόγοι. Ὑπέρκειται ἡ θεία οὐσία τῶν παρ' αὐτῆς χορηγουμένων ἐνεργειῶν καὶ δωρεῶν, ὡς αἰτία τούτων καὶ πηγή· ἐκείνη γάρ ἐστιν αἰτία, καὶ αὗται ἐξ ἐκείνης· διότι ἐκείνη χορηγεῖ καὶ δίδωσι ταύτας, οὐχ αὗται ἐκείνην.

Ταῦτα τοίνυν, ὡς διεξῆλθον, ὅ τε Βαρλαὰμ φρονοῦσι καὶ ὁ Ἀκίνδυνος, ἤγουν· ὅτι κτιστὸν τὸ ἐν τῷ Θαβωρίῳ λάμψαν ἐπὶ τῆς θείας μεταμορφώσεως φῶς, ὅτι πᾶσαι αἱ θεῖαι ἐνέργειαι καὶ ἐλλάμψεις καὶ τὰ χαρίσματα τοῦ πνεύματος πάντα κτιστά· μόνην δὲ τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ λέγουσιν ἄκτιστον. Ὅπερ καὶ τοῦτο ἀδύνατον. Ὥσπερ γὰρ ἐάν τις εἴπῃ ὅτι αἱ ἀκτῖνες τοῦ ἡλίου σκοτειναί εἰσιν, ἐξανάγκης ὁ τοιοῦτος καὶ τὸν πέμποντα αὐτὰς ἡλιακὸν δίσκον ποιεῖ σκοτεινόν -οἷος γὰρ ὁ δίσκος, τοιαῦται καὶ αἱ ἀκτῖνες· εἰ μὲν φωτεινός, φω- f. 3v τειναί, εἰ δὲ σκοτεινός, σκοτειναί-, || οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς θείας οὐσίας νόμιζε καὶ τῶν θείων ἐνεργειῶν. Ὁποίας ἂν εἴποι τις εἶναι τὰς ἐνεργείας, τοιαύτην ποιεῖ καὶ τὴν οὐσίαν· εἰ μὲν ἄκτιστοι αἱ ἐνέργειαι, ἄκτιστος καὶ ἡ οὐσία, εἰ δὲ κτισταί, καὶ ἡ οὐσία κτιστή· ἀχώριστοι γάρ εἰσιν αἱ ἐνέργειαι τῆς οὐσίας.

Καὶ ὥσπερ, ἐπὶ τοῦ ἡλίου, ἐὰν εἴπῃ τις ὅτι τὰς μέν, ἀκτῖνας λέγω, σκοτεινάς, τὴν δὲ οὐσίαν καὶ τὸν δίσκον τοῦ ἡλίου φωτεινόν, οὐκ ὀρθῶς ἂν εἴποι, πρὸς γὰρ τὸν δίσκον εἰσὶ καὶ αἱ ἀκτῖνες· οὕτω, καὶ ἐπὶ θεοῦ, ὁ λέγων ὅτι τάς, ἐνεργείας λέγω, κτιστάς, τὴν δὲ οὐσίαν ἄκτιστον, οὐκ οἶδε τί λέγει. Ὁποῖαι γὰρ ἂν ὦσιν αἱ ἐνέργειαι, τοιαύτη ἐστὶ καὶ ἡ ταύτας πηγάζουσα οὐσία· εἰ μὲν ἄκτιστοι, ἄκτιστος, εἰ δὲ κτισταί, κτιστή.

Ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς πηγῆς· ὁποία ποιέ ἐστιν ἐκείνη, τοιοῦτον καὶ τὸ ἐξ αὐτῆς πηγαζόμενόν ἐστιν ὕδωρ· εἰ μὲν γλυκεῖα, γλυκύ, εἰ

[96] πατὴρ καὶ] *om.* καί U· [105] αὗται][2] αὐταὶ U. [107] διεξῆλθον *en el Ms, a lo que parece.* || φρονοῦσι] φρονεῖ U. [116] εἴποι τις εἶναι] εἴπῃ τις *y om.* εἶναι U. [120] ἂν U. [122] εἴπῃ U. [123] ἐπὶ] *add.* τοῦ U. [125] ἐστι καὶ] *om.* καί U. || ἄκτισται U. [127] ὥσπερ] *add.* γάρ U.

Santo, ya que todas las gracias y operaciones divinas son comunes a las tres adorables Personas. Y así como dice el Señor en el Evangelio: « Mi Padre es mayor que yo » (1), y lo dice en cuanto a su Humanidad, pero principalmente por razón del origen, como enseñan los Santos, porque el Padre es principio del Hijo, no el Hijo del Padre; pues de semejante modo hablan también los teólogos respecto de la esencia divina y de los dones divinos: la esencia divina está por encima de las energías y dádivas que dispensa, como causa y fuente de todas ellas. Ella es la causa, los dones provienen de ella; de ahí que la esencia sea la dispensadora de los dones, no los dones [los dadores] de la esencia.

Pues bien: como expuse arriba, lo que de ésto piensan Barlaám y Acíndino, es lo siguiente. Que la luz, que en el Tabor resplandeció cuando la Transfiguración divina, es creada; que todas las operaciones divinas e ilustraciones y los carismas todos del Espíritu [Santo] son creados; y que solamente la esencia de Dios debe decirse increada. Lo cual, incluso lo último, es absurdo. Es como si uno dijera que los rayos del sol son tenebrosos. Por fuerza, al hablar así, pone nieblas en el disco solar, que los envía; pues como es el disco, tales son los rayos: si lúcido, lúcidos; si sombrío, sombríos. De la misma manera debes sentir cuando se trata de la esencia divina y de las divinas operaciones. Cuales uno diga que son las operaciones, tal hará por lo mismo a la esencia: si increadas las operaciones, increada la esencia, y si, por el contrario, creadas, creada también la esencia. Es decir, que no se pueden separar de la esencia las operaciones.

Y así como no se ajusta a la verdad, en el ejemplo del sol, si uno dice que las [energías] — los rayos quiero decir — son oscuras, pero la esencia — entiendo el disco de él — resplandeciente, porque según es el disco así son los rayos; del mismo modo, tratándose de Dios, el que diga que las unas, es decir, las operaciones, son creadas e increada, en cambio, la esencia, no sabe lo que dice. Porque cuales fueren las operaciones, tal es también la esencia, de donde dimanan: si increadas, increada, o al revés, creada, si creadas ellas.

Y lo mismo sucede en el caso de una fuente: en último resultado cual ella es, tal es el agua que de ella brota; si dulce, dulce, o amarga, si amarga. Otro ejemplo semejante es el del fuego. Si

(1) Io. XIV, 28.

δὲ πικρά, πικρόν. Ὁμοίως καὶ ἐπὶ τοῦ πυρός· ἐάν τις εἴπῃ ὅτι τὸ μὲν πῦρ ἐστι θερμόν, ἡ δὲ ἐξ αὐτοῦ πεμπομένη φυσικῶς ἐνέργεια ψυχρά, ψεύδεται φανερῶς, θερμὴ γὰρ οὐσία οὐ δύναται προβάλλειν ψυχρὰν ἐνέργειαν, οὐδὲ πάλιν ψυχρὰ οὐσία θερμὴν ἐνέργειαν -οὐ γὰρ θερμαίνει τὸ ὕδωρ, οὐδὲ ψύχει τὸ πῦρ-, ἀλλ' ἕκαστον προσήκουσαν ἔχει καὶ κατάλληλον τῇ οὐσίᾳ τὴν ἐνέργειαν· οὕτω καὶ ἐπὶ θεοῦ ὁμοία ἐστὶ καὶ κατάλληλος τῇ || f. 4r οὐσίᾳ ἡ ἐνέργεια· ἀκτίστου οὔσης τῆς οὐσίας, ἄκτιστός ἐστι καὶ ἡ ἐνέργεια· ὁ δὲ λέγων τὴν ἐνέργειαν κτιστήν, ἐξανάγκης ποιεῖ κτιστὴν καὶ τὴν οὐσίαν.

Ὅπερ, ὡς ἔφην, ὁ Βαρλαὰμ φρονεῖ καὶ ὁ Ἀκίνδυνος. Μὴ γὰρ δέξεταί τις ὅλως παρά τινος ὅτι ἔχει τινὰ παραλλαγὴν ἐν τοῖς δόγμασι πρὸς τὸν Βαρλαὰμ ὁ Ἀκίνδυνος· ἀλλ' ἐπειδὴ καταδικασθεὶς ὁ Βαρλαὰμ ἠνέγκατο κακὴν φήμην, διατοῦτο ἀρνεῖται ὁ Ἀκίνδυνος διὰ λόγου τὴν πρὸς ἐκεῖνον ὁμοδοξίαν, φοβούμενος μὴ φονευθῇ παρὰ τοῦ λαοῦ, ὡς τὰ ἐκείνου ἐπεκδικῶν. Διατοῦτο πολλάκις καὶ ἀναθέματι καθυποβάλλει ἐκεῖνον ὡς αἱρετικόν, καίτοι αὐτὸς ὢν ἐκεῖνος κατὰ τοῦτο. Τοιαύτην [δὲ] ἔχει τὴν συνείδησιν ἐκ τῆς τοιαύτης αἰτίας, ἤγουν, διὰ τὸ βούλεσθαι λανθάνειν.

Καὶ εἰς ἄλλην χείρονα παρὰ τὴν τοῦ Βαρλαὰμ ἐνέπεσε δυσσέβειαν ὁ Ἀκίνδυνος. Φρονεῖ μὲν γὰρ καὶ αὐτὸς τὴν θεοποιὸν χάριν, ὁμοίως ἐκείνῳ, κτιστήν· ἐλεγχόμενος δὲ ὑπὸ τῶν ἁγίων ἅμα καὶ φοβούμενος μὴ τὰ αὐτὰ πάθῃ τῷ Βαρλαάμ, λέγει μὲν ἄκτιστον τὴν χάριν, λέγει δὲ ταύτην εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ· καὶ μεθεκτὴν ταύτην πᾶσι ποιεῖ τοῖς κτίσμασι, λογικοῖς τε καὶ ἀλόγοις, ἐμψύχοις τε καὶ ἀψύχοις, ὅπερ πάσης ἀσεβείας ἐστὶν ἐπέκεινα.

Ταῦτα, ὡς ἐν συντόμῳ εἰπεῖν, τὰ τοῦ Βαρλαὰμ καὶ τοῦ Ἀκινδύνου εἰσὶ δυσσεβήματα.

134 ἐπὶ] *add.* τοῦ U. 135 ἐστὶ] *om.* U. 137 κτιστὴν καὶ τὴν οὐσίαν *transp.* κτιστὴν U. 141 κακην *en el Ms.* 144 αἱρετικόν, καίτοι] ἀνάντιος *y om.* καίτοι U. 145 τοιαύτην] καὶ τοιαύτην U. 146 ἤγουν] ἢ ὡς U. || βουλεσθαι *en el Ms.* 149 ὁμοίως ἐκείνῳ, κτιστήν] *transp.* U. || δὲ] γάρ U. 151 εἶναι τὴν οὐσίαν] *transp. y om.* τὴν U. 153 ἐστὶν] ἐστὶ U. 155 εἰσὶ δυσσεβήματα] εἰσὶν ἀσεβήματα U.

uno dice que el fuego es caliente, y la energía natural, que de él precede, fría, evidentemente se engaña, pues una substancia caliente no puede producir energía fría, ni al contrario, una substancia fría energía caliente — ¿cuándo se ha visto que dé calor el agua ni que el fuego enfríe? —, sino más bien cada cosa tiene la energía adaptada y conforme a la esencia [suya]. Pues también en Dios a semejanza de la esencia y conforme con ella es la operación: como la esencia es increada, también la energía es increada, y, por lo tanto, el que diga que son creadas las operaciones, por el mismo hecho necesariamente pone como creada la esencia.

Tal es, como decía, el sentir de Barlaám, pero no menos vale [lo dicho] a propósito de Acíndino. Porque en manera alguna se podrá admitir que entre Acíndino y Barlaám hay discrepancia cuanto a la doctrina. Lo que sucede es, que como por la condenación de Barlaám lleva éste sobre sí tan mala fama, de ahí que Acíndino niega de palabra ser idéntico su modo de opinar con el del otro, pues teme no le mate la gente, como a reivindicador de lo de aquél. Por esto hasta sugiere no pocas veces por lo bajo anatemas contra Barlaám como hereje, pero lo es él mismo en este particular. Ya se ve: la causa de proceder así es, sencillamente, que le conviene pasar oculto.

Y eso que, en comparación de Barlaám, Acíndino recayó en otra impiedad más detestable. Porque por una parte también él, lo mismo que el otro, piensa que la gracia deífica es creada, y por otra, cuando se le arguye con [las razones de] los Santos, como juntamente teme no le vengan las mismas molestias que a Barlaám, llama increada a la gracia, pero dice de ella que es la esencia de Dios; con lo cual que la hace participable a todas las creaturas, racionales e irracionales, animadas e inanimadas. ¿No es ésto el colmo de la irreligiosidad?

Estas son, dichas en breve, las impías novedades de Barlaám y de Acíndino.

Roma, 8 diciembre 1948.

Manuel Candal S. J.

Eulogie Palestinesi

Il desiderio innato nel pellegrino di portare con sè qualche segno palpabile del Santuario venerato ha dato luogo alle « benedizioni » o « eulogie ». Sono tali sorta di oggetti che pur non essendo sacri nel vero senso della parola come sono le reliquie, pure non sono neppure profane e tante volte sono veicoli della grazia.

I luoghi santi della Palestina non potevano non attirare l'affezione di tutto il mondo cristiano e porgere, quindi, una materia abbondantissima per le eulogie. Alcune volte sono semplici frammenti di pietre, spizzichi di terra, ecc. lasciati nella loro crudezza naturale; ovvero manipolate più o meno artisticamente. Altre volte, invece, sono dei veri e propri oggetti artistici che divengono eulogie in quanto sono stati a contatto dei Santuari. Quest'ultima categoria di oggetti possono chiamarsi più propriamente « santuari » o anche « ricordi ». Di questi sono pieni i negozi però siccome derivano spesso dai magazzini europei o americani non rispecchiano un carattere « palestinese » e perciò sono omessi ad eccezione di quelli che si presumono fabbricati qua.

Voler far la storia anche molto succintamente delle eulogie derivate dalla Palestina sarebbe un'impresa molto ardua non solo perchè il materiale è vastissimo ma anche perchè per conoscerlo bisognerebbe girare molti paesi di Europa o almeno consultare molte ben fornite biblioteche che, certo, non si hanno a Gerusalemme. Perciò mi limiterò ad enumerare i principali generi di eulogie che durante i secoli sono derivate dalla Palestina, elencandole secondo i diversi santuari. Prima si descrive Gerusalemme, poi la Giudea, infine la Galilea ed altre regioni visitate dai pellegrini, cioè la Siria e l'Egitto.

Non c'è bisogno di dirlo che in via ordinaria riguardo all'autenticità di queste eulogie non c'è motivo di sollevare dubbio, come avviene spesso per le reliquie, perchè la materia per farle era molto

facile ad aversi e poi perchè non erano ricercate come le altre. Più spesso è avvenuto che ogni pellegrino se le sia procurate da sè secondo il proprio gusto.

Fonti. — Nell'enumerare le varie specie di eulogie terrò conto delle autentiche che si trovano nei tesori di reliquie, giacchè esse sono spesso mescolate a queste, delle notizie dei pellegrini e dell'uso odierno della Palestina. Per quanto io so, uno studio di questo genere non è ancora fatto e perciò può considerarsi come un tentativo. Tra i tesori emerge in primo luogo quello romano del Sancta Sanctorum ormai ben catalogato, che ha visto un continuo aumentarsi dal secolo VI al XIII; poi quello della « nuova Roma » che fu in gran parte disperso nel sacco di Costantinopoli del 1204. I cataloghi di questa città che son pervenuti fino a noi sono solo del XI-XII secolo. Altre raccolte importanti sono: dell'Abbazia di S. Agilberto del VII sec.; di St. Riguer del IX; della Cattedrale di Oviedo dell'XI secolo; di St. Milan del XIII; delle chiese francescane di Assisi, e La Verna del XIV; della cattedrale di Osnabruch del XIV, ecc. Se i cataloghi risalgono ai tempi da noi indicati non vuol dire che le eulogie siano state portate in questo tempo potendo benissimo essere più antiche. Inoltre si tiene conto dei noti tesori di Monza e di Bobbio [1]. Naturalmente uno studio più largo con una maggiore consultazione a riguardo dei tesori europei fornirebbe un materiale più ricco e più scelto, però credo che questo qui raccolto sia sufficiente per avere un'idea generale.

Riguardo ai pellegrini hanno la preferenza coloro che hanno catalogato gli oggetti portati con loro, per es. Nompar de Caumont, poi gli altri che accennano a questo incidentalmente. Ricordo per es. l'anonimo piacentino (VI secolo) e poi anche l'Agostiniano

[1] Per il tesoro del Laterano v. bibliografia in *Dict. d'Arch. chrét.* parola *Latran* (1623-49); per Costantinopoli v. indice di *Exuviae sacrae Constantinopolitanae* I-II Genevae 1877 di Riant; per l'abbazia di S. Agilberto *Acta SS.*, 18 febbr. III, p. 105; per S. Riguer, *Rev. Or. Lat.* 1893, pp. 467-74; per Oviedo *Analecta Bollandiana* 1927, p. 94; per S. Millan *Analecta Boll.* 1935, p. 94; per Assisi S. Francesco e S. Chiara v. Golubovich, *Biblioteca biobibliografica di Terra S.*, I, Quaracchi 1906, p. 81 e *Arch. Franc. Hist.* 1919, p. 406 e 1914, p. 295; per La Verna v. Mencherini *Codice diplomatico della Verna*, Quaracchi 1924, pp. 499-502; per Osnabruch, *Analalecta Boll.* 1909, p. 283; per Monza v. Colombo, *I dittici eburnei e le ampolle metalliche della Basilica reale di Monza*, Monza 1934 e per Bobbio v. Celi, *Cimeli bobbiesi*, Roma 1923 e *Dict. d'Arch. chrét.* parola Monza.

P. Giacomo di Verona, pellegrino nel 1335, ed i fiorentini Frescobaldi, Gucci e Sigoli, pellegrini nel 1384 perchè candidamente confessano di aver portato anche strumenti di ferro per poter portar via delle particelle dei luoghi santi anche i più difficili ad aversi per la durezza dei materiali (1). Essi non furono certo i soli ad andar forniti di strumenti, perchè il P. Guardiano del S. Sion, che aveva la direzione dei pellegrinaggi, dopo aver constatato il gran guasto che i pellegrini producevano ai santuari, pose la scomunica a chi ardiva di far ciò. Il prete Mariano da Siena, pellegrino tre volte in Terra Santa (ultima nel 1431) ci testifica di questo (2). Per il risparmio di tempo sono omessi tutti coloro che ripetono le medesime cose.

Si può notare come la maggior parte delle eulogie conservate nei tesori siano portate dai pellegrini, mentre altre sono doni di persone residenti in Palestina per benefattori od amici.

A. – **Eulogie**

Del Santo Sepolcro.

Col nome di « Santo Sepolcro » si usa chiamare tutto quel complesso di edifici che sormontano e circondano la Tomba del Redentore, già eretti da Costantino (dedica nel 336), poi distrutti e riedificati dai Crociati (dedica 1149), che contengono molti ricordi sacri: tomba del Redentore, Calvario; pietra dell'unzione, cappella della invenzione della croce; colonna della flagellazione trasferita dal Pretorio, ecc. Ciascuno di questi ricordi ha proprie eulogie.

1. Pietre del Sepolcro del Redentore. — Esso era scavato nella roccia e chiuso da una pietra rotonda, però coll'andar del tempo fu distrutto ed oggi della roccia naturale non rimane che la base nascosta dalla muratura del 1808. Naturalmente quando la roccia era visibile si ebbe l'occasione di prenderla e anche quando

(1) De Caumont, *Voyaige d'Oultremer en Jérusalem*, Paris 1858; p. 138; per il piacentino testo in Geyer, *Itinera Hierosolymitana saeculi III-VIII* Vindobonae 1898 ed. in Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Jerusalem 1935; per Giacomo da Verona, *Rev. Orient Lat.* 1895; p. 158, 186; 187; per i fiorentini, *Viaggi in Terra Santa* editi da Gargiolli, Firenze 1862, p. 87.

(2) Ser Mariano da Siena, *Viaggio in Terra Santa* edito da Moreni, Firenze 1822, p. 73.

fu nascosta da muratura coll'andare dei secoli le occasioni di vederla non mancarono, specialmente quando si fecero dei lavori. Così per es. nel 1435 P. Suriano ci attesta d'averne presi dei pezzi e così nel 1724 il P. E. Horn (1). Così si può credere che la maggioranza delle autentiche che parlano della pietra del S. Sepolcro riguardino proprio la roccia originale, specialmente nei tempi più lontani di noi. Venanzio Fortunato (VI secolo) ci parla di « lapis tumuli » a Arlanne; reliquie « de sepulcro Domini » si narra che l'abbia portate da Gerusalemme S. Maddaveus nel secolo VIII e nel 799 il Patriarca di Gerusalemme mandò a Carlo Magno « benedictionem et reliquia de Sepuchro Domini ». Nel 1071 quando fu consacrata la chiesa dell'Abbazia di Montecassino tra le reliquie scelte all'occorrenza vi era « De lapide sancti Sepulchri ». Eulogie con questo titolo appariscono come conservate a Costantinopoli, Assisi, Montecassino, San Seurin, San Martino d'Ainay, ecc. Da ricordarsi fra tutti è un pezzo, già a Costantinopoli e poi appartenuto a San Luigi di Francia, perchè è inventariato come « magnam partem de lapide sepulchri Domini » (2).

2. Pietra rotonda del Sepolcro. — Fino al secolo XIII vien descritta dentro il S. Sepolcro ma dopo quest'epoca si dice conservata nella Chiesa di S. Salvatore sul Sion (Casa di Caifa). Nei sacchetti conservati al Laterano si legge: « De sepulchro Christi Petra illa serratura... illa » e nelle pergamene scritte con caratteri del secolo VIII-IX di legge: « Lapidem ubi sederunt Angeli in monumento ». L'autentica dell'Abbazia di S. Riguer (IX secolo) dice: « De lapide quem Angelus revolvit ab ostio monumenti »; ad Oviedo (c. XI secolo) e a S. Millan (c. XI secolo) si ha: « De lapide in quo sigillatum est sepulchrum Domini ». Come si vede da tutte que-

(1) Baldi, *Enchiridion* n. 974, p. 883 per Suriano e Horn, *Ichonographiae Locorum Terrae Sanctae*, Romae 1902, p. 48-9.

(2) Per Venanzio Fortunato v. Grossi Gondi, *Trattato di Epigrafia cristiana*, Roma 1920, p. 372; per S. Maddaveus, *Acta SS.* 4 ottobre II, p. 539; per il Patriarca di Gerusalemme v. Gariador, *Les anciens Monastères Bénédictins en Orient*, Lille 1912, p. 16; Riant, *Exuviae* I, p. 121, *PL* 104, 455-57 e 459-60; per Montecassino v. Vincent-Abel, *Jérusalem nouvelle* Paris 1914-26, p. 753; *Illustrazione Vaticana* 1931, p. 315-6; per S. Seurin v. Cirot de la Ville, *Eglise de St. Seurin*, Bordeaux 1867, p. 72; per S. Martino, v. Chagny, *La Basilique Saint-Martin d'Ainay*, Lyon 1935, p. 272; per S. Luigi *Exuviae* II, p. 135.

ste autentiche si conserva la nomenclatura evangelica (cfr. *Marco* 16, 5; *Luca* 24, 5).

3. Olio delle lampade del S. Sepolcro. — Dentro la veneranda edicola si tengono accese giorno e notte molte lampade e la consuetudine è antichissima, anzi risale alla origine. Nell'anno 570 l'anonimo Piacentino (1) visitando il luogo vide una lampada di bronzo che stava sempre accesa che, secondo quanto gli fu detto, era proprio quella che stette accesa nella notte quando ivi riposava il Corpo del Signore. Anche lui, come gli altri, prese di quest'olio per benedizione. C'era una circostanza speciale in cui si prendeva quest'olio e cioè quando, solennemente esposta la S. Croce, esso cominciava a bollire. Allora erano pronte le ampollette in modo da non farlo andar di fuori. Di quest'olio si parla in molti documenti antichi, così Cirillo di Scitopoli ci racconta come S. Saba (VI secolo) con quest'olio esorcistò dei luoghi, come Castellion, deve voleva edificarvi un monastero e guariva i malati. Nello stesso tempo Geronzio di Madaba con quest'olio guariva una sua gamba. San Gregorio Magno ringrazia l'ex-console Leonzio di avergli inviato « oleum S. Crucis » (2).

Siccome l'olio era difficile a trasportarsi perchè le boccette erano fragili, si pensò di mischiarlo con qualche cosa di solido in modo da renderlo duro. Così nel IX secolo Teodoro il Sabaita divenuto Vescovo di Edessa con una mistura di polvere e d'olio del S. Sepolcro, conservata in sacchetti, curò la malattia di un califfo di Bagdad. Le autentiche di quest'olio si trovano al Laterano (VIII secolo): « Oleo de Sepulchro Domini », nell'abbazia di Farfa: « Oleo de sancto Sabbato de Ierusalem » (3) cioè preso da quella lampada che per la prima si accendeva nel Sabato Santo.

Quando l'olio era liquido allora si conservava in boccette di vetro, delle quali nessuna ci è pervenuta o almeno riconosciuta

(1) Baldi, *Enchiridion*, n. 953, 6; *Dict. d'Arch. chrét.* parola *huile*, 2790.

(2) Per questi episodi della vita di S. Saba cfr. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis.* (Texte und Untersuchungen 49, 2) Leipzig 1939. n. 45, p. 136; n. 27, p. 110; n. 63, p. 164. Anche Paolo di Elusa nel suo enkomion di S. Teognio parla del Santo, che recò all'imperatore Anastasio tre eulogie dalla Palestina. cfr. *Analecta Bollandiana* X (1891) n. 11, p. 90-91. Per S. Gregorio M., *PL* 77, 938.

(3) Per il Sabaita v. Vincent-Abel, *Jér. nouv.*, p. 230; per Farfa, *Dict. d'Arch. chrét.* parola *ampoules*, 1735.

come tale, o in borraccette di metallo o di terracotta. Due di terracotta una trovata in Egitto e l'altra a Gerusalemme, ambedue conservate a Berlino, del VI secolo, portano la seguente dicitura: † Εὐλογία Κυρίου τῶν Ἁγίων τόπων cioè « Eulogia dei santi luoghi del Signore ». Un'altra conservata al British Museum reca da una parte S. Tommaso Apostolo con l'invocazione sua: « Mio Signore e mio Dio » in greco (*Giov.* 20, 28) (1).

Presentemente i Greci usano distribuire l'olio in boccette di vetro che recano in stampo la resurrezione del Signore con diciture evangeliche in lingua greca.

4. Dischetti di terra. — Già col VI secolo, come ci riferisce Gregorio di Tours (2) († 595) c'era l'uso di riempire il S. Sepolcro di terra mischiandola con acqua e di seccarla poi mettendola dentro stampi per formare formelle con immagini sacre. Queste formellette avevano lo scopo di liberare dalle malattie dai serpenti. S. Agostino nel *De Civitate Dei* (3) racconta come colla terra portata dal S. Sepolcro un certo Esperio, antico tribuno, liberò la sua casa da infestazione del demonio e poi colla stessa terra venne guarito un paralitico.

Tra le autentiche del Laterano si nota: « terra de sepulchro Domini » (secoli VIII-X) e nel tesoro di Bobbio si conservano sei dischetti di questa terra disseccata al sole, molto probabilmente proveniente dal S. Sepolcro, che recano rappresentazioni sacre tra cui si scorgono le donne al sepolcro e l'apparizione a S. Maria Maddalena. Forse anche altri dischi che recano la Vergine Orante (Panagaia Blachernitissa) come sulle monete di Costantino IX (1042-55), altre di incerto significato (Trasfigurazione ?) e con la croce, che si trovano nello stesso tesoro potrebbero venire dallo stesso posto.

Oggi quest'uso è abbandonato.

5. Nastri e lenzuoli sulle misure del S. Sepolcro. — L'uso c'è manifestato da alcuni pellegrini dei secoli XIV-XV. Così per es. Leonardo Frescobaldi (1384) ad Alessandria fece acquisto di certe fette di seta secondo la misura del S. Sepolcro « le quali

(1) V. Thomsen in *Zeit. Deut. Paläst. Ver.* 1921, n. 218-9 e anche altri vicini, p. 129.

(2) Baldi, *Enchiridion*, p. 812.

(3) *PL* 41, 767; Vincent-Abel *Jér. nouv.*, p. 197.

sono buone a donne che fossero per partorire » (1) e De Caumont (1419) facendo la lista degli oggetti presi, nota: « quattro nastri di seta bianca con striscie d'oro della lunghezza del S. Sepolcro di N. Signore ».

6. S. Calvario. — La roccia del Calvario nel periodo bizantino fu visibile, ma presto furono costruite sopra delle cappelle ed oggi della roccia non si vedono che pochi pezzetti. Come per il S. Sepolcro anche per questo luogo i pellegrini cercarono di prendere dei frammenti e l'Eremitano P. Giacono da Verona dice di averli presi con gli scalpelli da lui portati. Le occasioni più propizie furono però durante i lavori che sono avvenuti sul santo monticello durante i secoli. Nell'incendio del 1808 i Greci approfittarono per prendere dei grandi pezzi cosicchè il povero francescano che stava alla guardia morì di crepacuore. Rimproverati dai francescani i Greci risposero: « E perchè voialtri latini avete trasportato a Roma la culla del Signore ? Anche noi d'ora in poi avremo a Costantinopoli delle reliquie insigni della nostra S. Religione ». Un'altra occasione di prendere dei frammenti fu nel 1938 quando si rifece l'altare della Vergine Addolorata e così ricomparve lo scoglio nella parte dei Latini che però fu posto presto sotto vetro. L'uso di portare via la pietra del Calvario è antico; così per es. negli scavi del Monte Garizim (2) fu trovata un'is rizione che dice: † Λίθος ἐκ τοῦ Ἁγίου Κρανίου cioè « Pietra del santo cranio » secondo la frase di S. *Matteo* (27, 33). Fra le pergamene del Sancta Sanctorum (VI-IX secolo) si trova: « lapidem de monte Calvarie ». S. Agilberto ai tempi di Carlo Magno dalla Palestina portò a Centulum: « de loco Calvarie » e, « de petra unde cruce ascendit » e « de petra super quam sanguinis de latere eius stillavit ». A Costantinopoli si conservava prima del saccheggio: « de loco Calvarie » a a S. Millan (XIII secolo): « de rupe Calvarie et Golgothe », alla Verna (XIV secolo) « de petra in qua stetit fixa Crux Christi » e ad Assisi (XIV secolo): « de lapide ubi fuit fixa Crux Christi ».

(1) *Viaggi*, p. 31.

(2) Per il Da Verona, *Rev. Orient Lat.* 1895, p. 185-6; e Baldi, *Enchiridion*, n. 972, 1. per l'incendio del 1808 v. Golubovich nella prefazione a Horn *Ichonographiae*, p. liii; per il 1938 v. *La Terra Santa* (Gerusalemme) 1938, p. 16; per il Garizim v. *Supplementum Aepigraphicum graecum* VIII, Lugduni Batavorum 1937, n. 134.

7. Pietra dell'unzione. — Il Vangelo ci dice come il Corpo del Signore fu unto con aromi prima di essere sepolto (*Giov.* 19, 38-9). Ebbene il ricordo di quest'unzione si venerava in una cappelletta a parte che nel secolo XII fu distrutta per dar luogo alla grande Basilica del S. Sepolcro. Il ricordo si venerava in un pavimento in musaico che nel 1505 fu sostituito dai francescani con una pietra nera la quale fu sostituita a sua volta da una rossa del paese nel 1808 posta dai Greci. Questa si conserva anche oggi. Eulogie di questa pietra si trovano a S. Riguer (IX secolo): «de petra in qua iacuit Dominus dum aromatizzaretur» e si trovavano a Costantinopoli prima del 1204: «de petra super quem fuit corpus Domini depositum de cruce». Questa reliquia fu portata a Corbeia.

8. Olio della cappella della S. Croce. — In una cappella del S. Sepolcro si conservava durante il periodo bizantino il legno della S. Croce dove ardeva una lampada giorno e notte. L'olio si distribuiva ai pellegrini e a Bobbio (1) si conservano dei gusci di borraccette metalliche che recano iscrizioni chiare a questo riguardo: «† Ἔλαιον ξύλου ζωῆς τῶν ἁγίων Χριστοῦ τόπων cioè: «olio del legno della vita dal S. Sepolcro di Cristo» ovvero: οδηγω ... εν ξιρα και θαλ[ασση] cioè: «è guida per terra e per mare». Evidentemente il significato ha referenza biblica, cioè dal *Genesi* (2, 9) che parla del legno della vita situato nel mezzo del Paradiso.

9. Pietra della cisterna del ritrovamento della croce. — Sotto il Martirio costantiniano c'era la cripta e dentro di essa la cisterna dove, secondo la tradizione di Gerusalemme, furono trovate le croci da S. Elena. La cisterna benchè uffiziata anche oggi, con diritto esclusivo dei Latini, ha la parete rocciosa ancor oggi ben visibile. Ricorda di aver preso di questa pietra Nompar de Coumont (1419).

10. Frammenti della colonna della flagellazione. — Secondo il Vangelo N. Signore fu flagellato nel Pretorio però secondo la tradizione palestinese fu anche flagellato in casa di Anna. Infatti i pellegrini ricevono frammenti di due colonne conservate in ambedue i posti e poi insieme nel S. Sepolcro quando i santuari divennero impraticabili. Una colonna si conserva nel S. Sepolcro e si dice del Pretorio di un bel granito rosso e con verità il Poggi-

(1) Celi, *Cimeli bobbiesi*; pp. 11, 12, 26; Thomsen, n. 215.

bonsi: « è sì forte che rare volte la persona ne può rompere » e una altra trasferita a Roma, a S. Prassede, di forma a campana. Le autentiche ricordano spesso queste colonne. Così alla Verna si ha: « de columna ubi fuit legatus » e nel Convento di S. Francesco di Candia: « Unum magnum pezium colu(m)pne Christi » donata dal papa pisano Alessandro V già Fra Pietro di Candia. Altri pezzi sono ad Arezzo, S. Francesco a Venezia dal secolo XVI ([1]) e fra i pellegrini che ricordano d'aver preso di questa molto dura colonna è De Caumont.

Di Getsemani.

A Getsemani N. Signore subì la sua dolorosa agonia, fu arrestato, a Getsemani si trova la tomba della Vergine, e da parecchi secoli il luogo della lapidazione di S. Stefano. Di tutti vi sono eulogie.

11. Pietre e terra dell'agonia. — La tradizione del IV secolo venerava l'agonia del Salvatore nel Giardino e solo per una strana inversione dovuta alle difficoltà dei tempi il ricordo fu venerato per alcuni secoli nella grotta sottostante. Le eulogie perciò fino al secolo XIV si credono prese appunto dal giardino e da questo secolo fino al XIX dalla grotta. Nel catalogo delle reliquie del Laterano fatto da Giovanni Diacono (XIII secolo) viene ricordato: « Lapis de Monte Oliveti ubi Dominus oravit ad Patrem ». Tra le reliquie portate da S. Angilberto (IX secolo) si ha: « De monte oliveti ubi oravit » e a Costantinopoli era conservata: « De lapide ubi Christus oravit ». Tutti questi frammenti son portati probabilmente dalle roccie dove è edificata la chiesa del giardino. Forse derivano invece dalla grotta quei frammenti ricordati nei cataloghi di Assisi, convento di S. Francesco (1338) e di S. Chiara (1381): « De lapide ubi Christus stetit quando factus in agonia et oravit ad Patrem in sudorem sanguinis »; alla Verna: « De lapide super quem cecidit sanguinis Christi » ed a Farfa che si ha invece della pietra la terra madefatta col Sangue di Cristo.

([1]) Per il Poggibonsi *Libro d'Oltramare*, Gerusalemme 1945, p. 20; per il Convento di S. Francesco a Candia v. *Orientalia Christiana Periodica*, 1942, p. 319; per Arezzo v. *Miscellanea Francescana*, 1938, p. 91; per Venezia *Exuviae*, II, p. 268.

12. Rami degli olivi del giardino di Getsemani. — Nel secolo XVI, come testimonia l'Alcarotti (1), c'era l'uso di dare ai pellegrini delle Croci e rosari fatti con i noccioli delle olive degli annosi olivi che si trovano nel Giardino di Getsemani ed oggi si distribuisce oltre le foglie d'olivo attaccate su cartoncini anche l'olio che vien fatto con queste olive. I piccoli boccettini di vetro recano su ceralacca il sigillo di Terra Santa colle 5 croci e l'autentica: « Ex olivis Getsemani. Sig(illum) P. Guardiani Ierusalem ».

Una lettera di S. M. Sofia Barat a Paolina dei Marchesi Nicolay in data 29 marzo 1860 (Arch. S. Salvatore Gerusalemme) ci manifesta i sentimenti dei devoti moderni a riguardo di questi oggetti del Getsemani: « Vi ringrazio in modo particolare dei rosari dei noccioli di olivi di Getsemani che voi stessa avete raccolti, mia figlia, e che avete posati sulle tracce dei passi di Gesù. Questi oggetti mi saranno preziosi come pure a tutte le persone alle quali farò parte. Io oso di pregarvi d'inviare ancora una piccola scatola di questi noccioli d'olivo ma senza essere incatenati a fine di poterli distribuire a un numero più grande di persone pie che saranno sì contente di possedere questi ricordi della crudele agonia di N. Signore ».

13. Grani del giardino di Getsemani. — Nel 1431 il pellegrino sacerdote Ser Mariano da Siena visitando il giardino vi notò l'orzo già spigato ed egli, dice, « per devozione n'arrecai alcune spighe » (2).

14. Fiori del giardino di Getsemani. — Acquistato l'orto dai Francescani essi credettero utile di abbellire il terreno dove sono i grandi olivi con fiori. È vero che non a tutti piace questo ingentilimento del luogo perchè alcuni vorrebbero avere la sensazione del posto come era ai tempi del Signore quasi che gli olivi fossero grandi allora come oggi, però l'idea opposta ha preso generalmente il sopravvento. La ragione principale è perchè non si abbia l'idea di un luogo abbandonato, poi per avere dei fiori di ricordo. Essi sono distribuiti attaccati su cartoncino (3).

(1) Alcaroti, *Del Viaggio in Terra Santa*, Novara 1596, p. 182 e 326. v. anche Bartolomeo Angeli, *Viaggio di Terra Santa*, Venezia 1737, p. 92.

(2) *Viaggio in Terra Santa*, Firenze, 1822, p. 47.

(3) L. Spaccapietra, *Pellegrinaggio in Terra Santa*, Napoli 1869, p. 37; *La Terra Santa*, 1948, p. 115 per i diversi gusti.

15. Palma benedetta del Getsemani. — Alcuni pellegrini del secolo scorso ricordano di aver presa la palma del Getsemani benedetta dal Patriarca latino nel S. Sepolcro la domenica delle palme. Così per es. Bazzanelli nel 1876 e Mons. Spaccapietra nel 1860 la inviò al S. Padre ([1]).

16. Pietre dell'arresto. — Nel periodo bizantino e crociato la Grotta del Getsemani, posta a nord dell'Orto, fu detta dell'arresto perchè si ritenne che lì N. Signore lasciasse gli Apostoli e fosse arrestato. Le particelle di roccia di questo tempo riguardano appunto questa grotta come per es. quelle ricordate nell'inventario di Costantinopoli prima del 1204: « De loco ubi captus est ». Col secolo XIV venne l'inversione dei ricordi col Giardino o Orto posto di sopra e un po' più a sud.

17. Foglie della grotta. — Nel secolo VII il P. Francesco da Seclì scrive: « Dicono li contemplativi ed anco gli historici che in quella grotta (del Getsemani) o dell'Arresto) dove Cristo orò e sudò sangue, che vi fossero nate alcune erbe e che nelle foglie vi fosse scritto: « O mors quam amara est memoria tua ». Oggi non si vedono queste cose ». Si vede che si distribuivano delle foglie nate fra i crepacci della grotta e che la fantasia sempre pronta dei pellegrini vi vedeva ciò che non vi era in realtà come del resto succedeva per le banane in cui vi trovavano la croce col crocefisso ([2]).

18. Pietre della tomba della Vergine. — Nel V secolo la Tomba della Vergine fu isolata come quella del Redentore rimanendo così nel centro della costruzione sacra. I pellegrini prendevano volentieri di questa roccia oggi invisibile se non scomparsa del tutto. Nel catalogo del Diacono Giovanni al Laterano si trova: « Lapis de sepulcro sanctae Mariae » e in autentiche del medesimo tesoro del Sancta Sanctorum (VIII-IX secolo) si legge: « De sepulcro sanctae Mariae » che probabilmente riguardano la stessa cosa.

([1]) Bazzanella, *Piccolo ricordo d'un pellegrinaggio in Terra Santa,* Trento 1876, p. 44.

([2]) *Viaggio di Gerusalemme,* Lecce 1639, p. 142; per il crocefisso nelle banane v. Poggibonsi, p. 143 e molti altri dopo. Può essere che le foglie fossero state ritoccate come si faceva per es. colle radici della mandragola v. G. Crowfoot e L. Baldensperger, *From Cedar to Hyssop,* London 1932, p. 115.

Con questa stessa indicazione si trovano pure menzionate nei cataloghi di Costantinopoli, prima del 1204, a St Riguer (IX secolo), ad Assisi (1338) ecc.

19. Olio della tomba della Vergine. — Che nel periodo bizantino fosse distribuito l'olio delle lampade che ardevano nella Tomba della Vergine si arguisce dai ritrovamenti di ampolle di terracotta che recano delle diciture sintomatiche. Così una trovata a Beit Gemal nel 1875 e un'altra rinvenuta a Gerusalemme nel 1882, sembra nella Valle del Getsemani, recano la dicitura: (Εὐλογία) τῆς θεοτ(ό)κου « Della Madre di Dio », dove è facile supplire la parola Eulogia; ed una terza trovata ad Aleppo reca la dicitura più completa Εὐλογία τῆς θεοτόκου μεθ'ἡμῶν cioè « Benedizione della Madre di Dio sopra di noi (1).

20. Nastri sulle misure della tomba della Vergine. — Lo stesso De Caumont che ricorda i nastri e lenzuoli fatti sulla misura del S. Sepolcro, ricorda pure quelle fatti sulle misure del Sepolcro della Vergine.

21. Pietre della lapidazione di S. Stefano. — Le pietre che avrebbero prese i Giudei per lapidare il protomartire sono sparse un po' da per tutto. Non è difficile che siano derivate dalla Terra Santa. Così come ci riferisce l'anonimo piacentino (VI sec.) alcune si conservavano allora al Sion. L'*Epitome de locis sanctis* (c. IX secolo) descrivendo Roma ci fa noto che a S. Paolo «lapis ibi, quo lapidatus est Stephanus super altare est positus». Simili pietre, le vide De Martoni nel 1394 a Cipro, sono ricordate nell'inventario di S. Eurin in Francia, di Venezia (1468), di Cetona in Toscana (secolo XVII) (2), ecc.

22. Pietre del luogo della lapidazione di S. Stefano. — Non potendo avere le pietre della lapidaziune i pellegrini si attaccarono a quelle del luogo dove il Protomartire stava inginocchiato. Trovo l'attestazione in Frescobaldi (1384): « e di questa

(1) Thomsen, n. 222, p. 130.

(2) Per il piacentino v. Baldi, *Enchiridion*, n. 41, 5; per l'*Epitome*, Marucchi, *Manuale di Archeologia cristiana*, Roma 1923, p. 141; per il De Martoni *Rev. Orient Lat.* 1895, p. 636; per S. Eurin v. Cirot, p. 72; per Venezia *Exuviae* II, p. 169; per Cetona Rosati, *Breve cronaca della Provincia delle SS. Stimate*, Gerusalemme 1907, p. 18.

pietra in su che egli s'inginocchiò e morì ne recai gran quantità» ([1]). Siamo in tempo in cui la tradizione era presso il Getsemani.

Monte Oliveto

23. Terra dell'ascensione. — Nell'erezione del Santuario dell'Ascensione di N. Signore (IV secolo) fu lasciata una porzione del pavimento senza lastricato allo scopo di ricordare l'ultima impronta dei piedi del Salvatore al momento di lasciare definitivamente la Palestina. I pellegrini erano usi di prendere questa terra o sabbia che veniva continuamente rimessa dai custodi del Santuario. Arculfo, pellegrino nel 670, racconta come ivi vi era un chioschetto per distribuire questa sabbia benedetta. Il distributore entrava dentro una porticella e da un'apertura distribuiva la sabbia sulle mani dei fedeli che le stendevano verso di lui ([2]). Tra le reliquie di San Riguer (IX secolo), si trova: « De terra ubi stetit quando in coelum ascendit », ad Oviedo (XI secolo): « De terra montis oliveti ubi Dominus in coelum ascensurus pedes tenuit ». Con ogni probabilità l'autentica contenuta nell'Arca di Leone III (795-816) al Laterano « De loco Ascensionis Christi in coelum » si riferisce pure alla terra. Lo stesso deve dirsi dell'autentica di Costantinopoli « De loco Dominicae Ascensionis » e delle reliquie « locumque Ascensionis ubi steterunt pedes eius » portate da S. Maldaveus nell'VIII secolo.

24. Pietra dell'Ascensione. — Col periodo medievale nel Santuario era visibile non più la sabbia, ma la pietra. Con ogni probabilità i Crociati mantennero in uso una consuetudine già preesistente al loro arrivo. Infatti nella chiesa di S. Clemente a Roma ([3]) v'è una pittura, datata verso il IX secolo., dell'Ascensione e sotto ha un'apertura che si crede contenesse una pietra portata dall'Oliveto. La pietra è ricordata nel catalogo di Osnambruck (1343): « De lapide quo stetit dum ascendit » e a Farfa.

25. Pietre del « Pater ». — Gesù sul monte Oliveto insegnò il « Pater noster » agli Apostoli e questa divina preghiera fu scritta in pietra già col periodo crociato. Coll'andar del tempo fu detto che questa pietra era stata scritta da Gesù stesso. Fra Giacomo

([1]) *Viaggi*, p. 105.
([2]) Baldi, *Enchiridion*, n. 621, 4; Vincent-Abel, *Jér. nouv.*, p. 398.
([3]) Toesca, *Storia dell'arte italiana*, I, Torino 1927, p. 419.

da Verona (1333) dice d'aver visto: « unus lapis prope cisternam ubi digito scripsit "Pater Noster" et ubi docuit apostolos orare » ed aggiunge: « et de illo lapide ego recepi, fortissimus lapis et durus » (1).

Monte Sion

Su questo colle si venera il Cenacolo del Signore, la venuta dello Spirito Santo nel dì della Pentecoste e la morte della Vergine. Alcune volte si hanno autentiche di carattere generale così per es. nel Laterano si trova « De Sancta Sion » che accompagna un sigillo che reca impressa una croce contornata alle estremità da quattro più piccole e nell'inventario di Giovanni Diacono è detto « Lapis de Monte Sion ». Più spesso viene menzionato il ricordo.

26. Mensa del Cenacolo. — Nel catalogo di Costantinopoli prima del 1205 si legge: « De tabula super qua Christus cenavit » Era un pezzo di marmo. Il ricordo comparisce parimente nel catalogo di S. Francesco di Assisi (1338) e di S. Chiara (1381): « De mensa quando cenavit cum discipulis suis » però non è possibile sapere se derivasse dalla prima. A Gerusalemme nel periodo bizantino la tavola non è ricordata nemmeno dai pellegrini più accurati in questo genere di descrizioni com'è per es. l'anonimo piacentino (VI secolo) ma in quello post-crociato sì, cioè, da Wilbrandus de Oldenborg (1212) e da Ricoldo di S. Croce (1294) (2). Dopo questo tempo non si fa più menzione. La pietra non era altro che l'altare della chiesa.

27. Terra del Cenacolo. — L'autentica del Laterano col sigillo su terra, con ogni probabilità riguarda la terra che si distribuiva nel Santuario. Proprio come tale apparisce nel catalogo di S. Riguer, presso a poco dello stesso tempo (IX secolo): « De terra ubi coenavit cum discipulis suis ».

28. Pietra della dormizione della Vergine. — Nella tradizione gerosolimitana la Vergine morì al Sion nella casa che fu di S. Giovanni e durante i secoli vi fu venerata la pietra dove morì. Nelle àutentiche del Laterano si trova: « De petra supra

(1) Baldi, *Enchiridion*, n. 644,3.
(2) Per i testi sul Cenacolo *Enchiridion*, nn. 741 per il piacentino, n. 763 per Wilbrando; n. 766 per Ricoldo.

qua corpus Dei Genetricis labatus et migratus est in sancta Sion ». L'editore, P. Grisar, giudicando dai criteri paleografici crede che l'autentica sia del VI secolo ma, considerando che la pietra viene ricordata solo un po' più tardi, sembra che questa data si debba spostare di qualche secolo (1). A Costantinopoli prima del 1205 si trovava: « De loco ubi mater Domini migravit » che potrebbe indicare la pietra o anche semplicemente la chiesa.

29. Olivi della casa di Caifa. — Nella tradizione postmedievale si addita alla Chiesa degli Angeli o casa di Anna un olivo al quale sarebbe stato legato N. Signore durante il processo. P. Faber nel 1480-3 vi fu condotto e ne prese dei rami. Nel 1652 l'olivo ricordo fu menzionato dal Can. Doubdan nelle chiese di Istria e in modo particolare dai religiosi di S. Cosma e Damiano d'Assisi che mostrano i rametti sotto un cristallo. Nel 1666-74 il gesuita P. Michele Nau afferma che i noccioli di queste olive si conservano per fare i rosari (2). Attualmente non si parla più di questa veneranda pianta.

Aceldama e Siloe

30. Terra dell'Aceldama. — Il campo acquistato coi soldi del tradimento fu usufruito per la sepoltura dei pellegrini. Nel 1106-7 l'abate russo Daniele voleva prendere un po' di terra per ricordo ma gli fu proibito perchè il campo era comprato col prezzo del sangue. Nel 1228 i Pisani, invece, ne presero tanta quanto volevano per metterla nel loro Cimitero a fianco della Cattedrale e della torre pendente. Nel 1431 Ser Mariano da Siena confessa con semplicità: « Io ne recai per mia devotione un taschetto di quella terra » (3).

31. Di Siloe. — Della fontana di Siloe che fu spettacolo della guarigione del cieco nato, si ha memoria in un'autentica del Laterano (IX secolo) che dice: « De nota turre Siloe ». Evidentemente si allude alla frase evangelica dei 18 morti sotto di essa (*Luca* 13,4) ma non si specifica se fosse un morsello della roccia in cui scorre l'acqua ovvero la terra dei dintorni.

(1) La prima menzione è in Sofronio, *Enchiridion*, n. 744.

(2) Per il P. Faber, *Enchiridion*, n. 890; per il Doubdan, *Le Voyage de la Terre Sainte*, Paris 1679, p. 124; per il P. Nau, *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, Paris 1679, p. 124.

(3) Per Daniele *Enchiridion*, n. 897; per i Pisani Meistermann, *Guida di Terra Santa*, Firenze 1925, p. 275; per Mariano *Viaggio*, p. 57.

Area del tempio

32. PIETRE DEL TEMPIO. — Il Tempio racchiudeva molti ricordi però nel periodo bizantino fu tenuto in abbandono appunto per mostrare l'avveramento della profezia del Salvatore: « Non rimarrà pietra sopra pietra » (*Luca* 21,6). I Musulmani vi costruirono l'elegante edificio che rimane tuttora, che nel periodo crociato, essendo stato trasformato in chiesa, si chiamò Templum Domini. Di questo i pellegrini vollero qualche cosa, così per es., nel tesoro di Costantinopoli prima del 1204 vi era, come dicono le autentiche: « De lapide super quem Christus in templum est presentatus ».

Colla caduta del regno Latino (1187) l'edificio ritornò moschea e fu rigorosamente proibito ai cristiani di penetrarvi fino ai tempi recenti. Nonostante ciò i pellegrini riuscirono a prendere dei ricordi, così S. Algiberto (XIII secolo) riportò: « De Templo Domini » e nela chiesa di S. Giacomo a Scossacavalli a Roma (ora distrutta) v'era una pietra con la dicitura di caratteri rinascimentali: « Hic lapis est in quo natum templo obtulit olim more hebreorum virgo Maria suum » (1).

33. LEGNO E CHIODI DELLA PORTA DORATA. — Distrutte le porte del Tempio quella rimasta a est, rifatta nel V o VI secolo, riunì in sè i ricordi del ritorno della S. Croce fatta da Eraclio e della guarigione dello storpio operata dagli Apostoli Pietro a Giovanni. Niccolò da Poggibonsi (1347) racconta come già da quel tempo la porta era chiusa e che i cristiani furtivamente traevano i grossi chiodi perchè « ànno grande virtute ». L. Frescobaldi (1384) racconta di essersi fatto prendere dalla guida araba un frammento di legno « ed io gli donai due ducati per Andrea (Rinuccini) e per me ». Alcuni anni prima (1373) tra le reliquie richieste dall'infante Giovanni al pellegrino Jacop Bernat vi era pure quella della Porta Dorata. Simili si trovano nella lista del Caumont, ecc. P. Faber (1480-3) dà la ragione di questi ricordi cioè che erano tenuti come rimedi contro l'apoplessia (2).

34. PIETRE DEL PRETORIO. — In luogo imprecisato, ma non lontano dal Tempio, vi era nel periodo bizantino la chiesa di San-

(1) *Civiltà Cattolica*, 1897, p. 477.

(2) Per Poggibonsi p. 53; per Frescobaldi *Viaggi*, p. 105; per l'Infante v. GOLUBOVIC, *Biblioteca* V, p. 188; per il P. Faber, *Enchiridion*, n. 672.

ta Sofia o del Pretorio. L'anonimo piacentino (570) racconta come vi era una pietra con la figura del Redentore dove, si diceva, che era stato Gesù dinanzi a Pilato. Di questa pietra, egli dice: « Funt virtutes multae » cioè: « tollentes de ipsa vestigia pedum mensuram, ligantes pro singulis languoribus et sanantur » (1).

Dal periodo crociato fino ad oggi il Pretorio viene visitato alla fortezza Antonia e i ricordi non riguardano più la chiesa di Santa Sofia ormai distrutta.

35. Pietra della grotta di Santa Anna. — Nella tradizione gerosolimitana la Vergine nacque a Gerusalemme nel luogo detto oggi Santa Anna che abbraccia una grotta ed una bella chiesa. Di questa grotta, dove si dice che nacque la Vergine, i pellegrini presero dei frammenti. Così il Conte Giovanni di Solms nel 1483, Giovanni Tucher nello stesso tempo che scrive: « noi prendemmo qualche frammento di pietra. Dicono che siano salutari ». Il 1º novembre 1861 il Signor E. De Rarrère Console francese a Gerusalemme avendo preso possessione della chiesa a nome della Francia ebbe come primo pensiero di fare omaggio di un frammento della roccia della grotta alla chiesa di Santa Anna d'Auray come lo fa noto un'iscrizione esplicativa (2).

Betlem

In Betlemme N. Signore vide la luce, e fu allattato dalla Vergine e adorato dai Magi. Questi fatti dettero occasione a varie eulogie. Qualche volta però le autentiche si contentano di dire il posto « de Bethlem » come in un sacchetto del Sancta Sanctorum (VI secolo) ovvero in modo più preciso come « De presepe Domini » in una pergamena del VII-IX secolo dello stesso posto, però sfortunatamente non possiamo sapere che cosa indicava essendo perduta la reliquia.

36. Pietra della grotta della natività. — In una pergamena del Laterano scritta con caratteri onciali mescolati al lombardo (IX-X secolo) viene indicato: « Petra de presipe Domini » ed ancora « De presebio Domini ». Nel catalogo di S. Millan (XIII

(1) *Enchiridion*, n. 911.

(2) Per tutte le referenze v. (Lavigérie) *Sainte-Anne de Jérusalem et Sainte-d'Alger*, Alger 1879, pp. 74-5 e 81.

secolo) si ha: « De petra nativitatis Domini in Bethleem », in quello della chiesa di S. Francesco ad Assisi (1338): « De lapide ubi Christus fuit natus in Bethlem », in quello di S. Chiara parimente ad Assisi (1381): « De lapide presepi D. n. J. Christi » e alla Verna (secolo XIV): « De grotta praesepe Domini ». Tra i pellegrini che raccontano d'aver presi dei pezzetti della grotta notiamo Fra Giacomo da Verona (1335) che se ne impossessò mediante gli scalpelli che aveva portati allo scopo (1).

37. Terra della grotta della natività. — Già col periodo bizantino c'era l'uso di mettere la terra nella grotta della Natività, mischiarci l'acqua e poi seccarla a formette per distribuirsi ai pellegrini. Un'iscrizione in pietra trovata a Khirbet Um el-Ahdam in Africa dell'anno 359, dice così: « De ter(r)a promis(si)onis ube (sic) natus est Cristus » e nel tesoro del Laterano: « ✠ Terra de spilunca de Betleem » (2).

38. Legno della greppia. — Forse già sotto il pontificato di Sisto III (432-40) si ebbe il titolo romano « S. Maria ad praesepe », probabilmente, per la riproduzione della mangiatoia di Betlemme. Nel VII secolo vi furono portate delle reliquie della mangiatoia palestinese « chiusi in una cassetta di piombo questi frammenti furono posti sotto l'altare » (3). Come a Roma così in altri posti questi frammenti lignei palestinesi venivano presi e raccolti. Alla Verna nelle autentiche si legge: « De ligno cunae Bethleem Christi » e ad Assisi, S. Chiara: « De cuna Domini nostri Iesu Christi ». I pellegrini di questo periodo non parlano del « legno » ma solo della « roccia » lasciata allo scoperto dopo che le rivestiture preziose furono asportate, e non è improbabile che i legni siano relique di contatto come la terra.

39. Pane nella grotta della natività. — Fra Niccolò da Poggibonsi (1347) racconta come nella notte della Natività vi era uso in quel tempo di venire a fare il pane nella grotta dove nacque il Signore « a questo modo: che toglie la farina pura e piglia l'acqua della cisterna dove la stella (= dei Magi) si riposò (= angolo nord-ovest) e colla detta acqua piglia la farina senza lievito

(1) *Enchiridion*, n. 141, 2.
(2) Grossi Gondi, *Trattato di Epigrafia cristiana*, p. 372.
(3) Vincent-Abel, *Bethléem*, Paris 1914, p. 135.

e poi fanno il pane e di quello pane tengono che abbia gran virtù ». L'uso continuò anche dopo e infatti il Custode di Terra Santa Padre Suriano (1485-1516) dice che le maomettane venivano a fare il pane nella grotta e quando questo era cotto lo distribuivano in paese di modo che lo potevano aver sempre pronto quando sentivano i dolori del parto così « una fetarella » le faceva partorire « senza dolore » (1).

40. Latte della Madonna. — Secondo una tradizione derivata dagli apocrifi mentre la Vergine allattava il Bambin Gesù, in una grotta vicina a quella della Natività, una goccia del purissimo latte cadde per terra e da quel momento la grotta ebbe la virtù di dare il latte alle donne che ne erano prive. Si raschiarono le pareti della grotta che è di pietra tenerissima e bianca e si distribuì col nome, certo non molto appropriato ma assai reclamistico di « latte della Madonna ». Bisogna dire invero, che Betlemme non fu il solo posto in cui si fecero tali ricordi, ma certo è quello che ha continuato ininterrottamente fino a noi. Sfogliando i cataloghi delle reliquie palestinesi troviamo questa già a S. Riguer (circa l'anno 800): « De lacte S. Mariae », a Oviedo (XI secolo): « De lacte matris Domini ». Durante l'assedio di Ascalon (1123 il Vescovo di Betlemme Aschetino portò processionalmente la reliquia del latte della Vergine per ottenere la vittoria. « De lacte matris Domini » era pure ricordato a Costantinopoli prima del 1205 e fra le reliquie date da Baldovino II a S. Luigi IX, da Costantinopoli, vi era pure « De lacte beatae Mariae Virginis ». A S. Francesco d'Assisi (1338) vi era « ciborium de argento in quo est de lacte Virginis Mariae », a Osnabruck è ricordato « De lacte eius (B. Virginis) miraculosus » che era pure venerato in molti altri luoghi come alla Basilica lateranense come afferma Mariano da Firenze nel secolo XVI e anche alla Verna si aveva: « De lacte B. Mariae Virginis ». Sembra che molti antichi devoti credessero realmente che questo « latte » fosse vero latte della Vergine e S. Bernardino, nel quaresimale fiorentino del 1424, credè opportuno di parlarne al pubblico: « E non credere molti sogni (che) si dicono siccome quelli che per reliquie mostrano il latte della Vergine Maria, che cento vacche non n'arebbono tanto, quanto se ne mostra per tutto il mondo; ed ella

(1) Per il Poggibonsi, p. 62 e *Enchiridion*, n. 144, 9; per Suriano *ivi* n. 151, 6.

non n'ebbe nè più nè meno se non quanto fu di bisogno al suo dolce figliuolo ».

La ragione di questa propagazione del ricordo è che fu creduto utile per ottenere il latte alle donne che ne erano prive. « Le donne che popano quando per mancamento di lacte - scrive P. Suriano - non possono lactare, pigliano un poco de quella terra bianca, dove stava la beata Vergine quando popava Christo e, stempiata cum l'acqua, la bevono e subito, paiono doe fontanelle le poze e mamile ». L'efficacia di questo ricordo è affermato da tanti altri: P. Quaresmi, P. Da Maleo e in tempi più vicini a noi Rev. Domenico Faija (1873), da Don Luigi Rossi (1889) che ne han fatto oggetto di accurate ricerche. Il primo ricordo della virtuosità di questa reliquia è dato dall'efesino Perdica nel 1250.

Questo ricordo ebbe sì grande importanza durante i secoli che si istituirono e celebrarono delle feste liturgiche in occasione di invenzioni o traslochi (1).

41. Incenso dei magi. — In ricordo dei Magi si pratica anche oggi una benedizione con i tre elementi portati da loro: oro, incenso e mirra. Si mischia l'incenso con la mirra, si formano dei dischetti e poi si pitturano con polvere d'oro. Questi dischetti recano varie figure fatte a stampo specialmente la S. Famiglia, l'Angelo della Resurrezione, croci, ecc. del solito schema stereotipato. La rivista *Echos d'Orient* (1906, p. 80) pubblicò uno stampo di questo genere con la Vergine e S. Giuseppe inginocchiati ai lati di Gesù, con il bue e l'asino e la stella in mezzo in alto, ritenendolo di epoca antichissima, cosa che può ritenersi quando si notano le somiglianze con le ampolle di Monza ed oggetti simili. L'autore pensò che avesse servito per il pane o per la terra cotta della Natività o magari per la polvere della grotta del latte, ma non è davvero escluso che sia stato adoperato anche per l'incenso perchè anche oggi si vedono nei magazzini dischetti di incenso con rappresentazioni simili. Del resto l'uso di conservare l'incenso sacro è antichissimo; infatti nel

(1) In generale v. De Sandoli in *La Terra Santa*, 1947, pp. 7-11; per Mariano da Firenze *Itinerarium Urbis Romae*, Roma 1929, p. 154; per S. Bernardino *Prediche volgari*, Siena 1935, p. 91; per Suriano *Enchiriridion*, n. 151,7 per Quaresmi *ivi*, n. 156, 8; D. Faija, *Breve viaggio pei Luoghi Santi della Palestina*, Palermo, 1874, p. 98; L. Rossi, *Viaggo in Terra Santa e in Egitto*, Vicenza 1891, p. 203.

tesoro del Laterano si parla (VIII-IX secolo) del « De vultu Domini incensum » e tra le eulogie di Bobbio si hanno varie polveri di legno con resina con l'impressione di S. Simone (circa VI secolo).

42. Pietra della tomba di S. Girolamo. — Frescobaldi scrive: « e della pietra della sua sepoltura ne recammo per devozione a più dottori, i quali ce n'avevano pregati; fra i quali fra Maestro Remigi frate Romitano » (1).

Hebron e Mambre

43. Terra del campo Damasceno. — In un campo di terra rossa presso Hebron si dice, almeno dal Medio Evo, che Dio abbia creato Adamo ed Eva. Per molti secoli il campo rimase celebre e la terra ricercata assai. Niccolò da Poggibonsi ci racconta come « della detta terra i Saracini in terra d'Egitto la comperano molto cara, quando ne possono avere, e mangionla come fusse confetto ». Però, anche i cristiani la ricercarono e molti dicono d'averla presa per es. Giacomo da Verona (1135). Di fatto si trova anche nei reliquiari come alla Verna (XIV secolo): « De terra de qua factus est Adam ». Secondo l'Affagart (1533-4) i cristiani fanno con questa terra dei « pater noster » da vendersi ai pellegrini e gli stranieri prendono questa terra perchè si dice che sia efficace contro i veleni (2).

44. Olio delle tombe dei patriarchi. — Il Frescobaldi visitando le tombe dei Patriarchi (1384) notò: « Della sepultura de' detti Patriarchi si cava certo olio, nel quale hanno gran divozione e Saracini, e Giudei e tutti i Cristiani delle parti di là così come noi; e di questo recamo ciascuno di noi » (3).

45. Pietre di mambre. — Visitando Mambre e non trovandoci l'albero sotto il quale Abramo aveva ospitati i tre angeli, i pellegrini presero delle pietruzze del posto. Così Fra Giacomo da Verona (1135) scrive: « Super illum montem ego fui et de lapide loci ubi Deus apparuit, recepi » (4).

(1) *Viaggi*, p. 99. Nell'edizione romana 1818, p. 139 invece di Remigi ha « Luigi Marsilij frate romitano ».

(2) Per Poggibonsi, p. 68; sul campo v. la nota a Frescobaldi, Gucci e Sigoli *Visit to the Holy Places of Egypt, Sinai, Palestine and Syria*, Gerusalemme 1948, p. 124; per il Veronese *Rev. Orient. Lat.* 1895, p. 253; per Affagart *Relation de Terre Sainte*, Paris 1902, p. 141.

(3) *Viaggi*, p. 98.

(4) *Rev. Or. Lat.* 1895, p. 254.

46. Albero di mambre. — In altre località ritenute in seguito come Mambre, potevano trovare anche qualche vecchia pianta e in tempi recenti fino a noi se ne venera una, dove sono pure pitturate sopra di essa le scene bibliche. Si tratta del Gebel er-Rumede dove già col 1667 il P. Gonsales riuscì ad avere un ramoscello. Altri non ebbero questa fortuna per la paura che avevano i custodi del sito che l'albero venisse troppo magagnato (1).

ʿAin Karim

47. Terra del nascondiglio di S. Giovanni. — Nel tesoro di Bobbio v'è un disco in terracotta che reca sulla parte superiore Elisabetta che va alla montagna per nascondere suo figlio Giovanni mentre un soldato le corre dietro ed un angelo la protegge colla spada. È la rappresentazione della scena narrata nel Protovangelo di Giacomo. La leggenda circolare che contorna la scena dice: ✝ Εὐλογία κυρίου ἀπὸ τῆς κατὰ[φυγῆς τῆς] ἁγίας Ἐλισάβεθ, cioè: « Benedizione del Signore dal refugio di Santa Elisabetta ». Gli autori che han parlato di questo disco son d'accordo nel ritenerlo opera bizantina (verso il VI secolo) e la datazione è assai opportuna per i confronti di oggetti simili. Si tratta evidentemente della terra del Santuario del nascondiglio data ai pellegrini. Nelle autentiche (IX secolo) del Laterano si trova: « Terra de spilunca Elisabet cum Ioanne... » che evidentemente allude alla terra ricordo. Che in realtà il Santuario sia quello di ʿAin Karim – detto oggi della Visitazione – non c'è dubbio perchè il ricordo s'è tramandato nei secoli fino ad oggi (2).

48. Pietra della grotta del nascondimento. — Il ricordo del Protovangelo era in origine annesso ad un banco roccioso che conteneva una grotta prodotta artificialmente per lo scolo delle acque che potevano essere più facilmente raccolte. La grotta col periodo bizantino (circa V secolo) fu trasformata in cappella ed i pellegrini presero qualche parte di essa per ricordo. In un auten-

(1) Gonsales, *Hierusalemsche Reyse* Antwerpen 1673, p. 554, v. anche *Rivista d'Arc. crist.* 1929, p. 261.

(2) Sull'eulogia e altri ricordi v. Celi, *Cimeli bobbiesi*, p. 46-50; per altra letteratura e per il posto: Bagatti, *Il Santuario della Visitazione*, Gerusalemme 1948, p. 22.

tica del Laterano (VII-IX secolo) si legge: « Lapidem de spelunca ubi Elisa... ». Dal periodo medievale il ricordo è annesso ad una « pietra » con un'insenatura naturale da una parte. Perciò i ricordi da questo momento riguardano questa pietra ([1]).

Emmaus

Col secolo XIII fu visitato, andando da Giaffa a Gerusalemme Emmaus a el-Qubeibeh e dal secolo XVI fu organizzata la gita al luogo perchè in seguito fu cambiato il percorso della via lasciando fuori il posto. Naturalmente vi si facevano diverse fermate e anche queste ebbero dei ricordi da commemorare.

49. Pietre del Terebinto. — In questo percorso si passava per Colonia e il wadi che scorre ai piedi fu detto Terebinto. Don Faija nel 1873, racconta: « scendemmo nella valle del Terebinto e là raccogliemmo alquante pietre che recammo in Europa in memoria di quelle cinque pietre che ivi raccolse il pastorello Davidde, e con una delle quali uccise il superbo e forte gigante Golia » ([2]).

50. Pietre dell'incontro dei discepoli col Redentore. Le rovine a metà della valle dette Khirbet Loza, si credettero commemorative dell'incontro di Gesù e il protestante Sandy (1610) notava che i latini prendono pietre e le conservano come se fossero cose preziose ([3]).

51. Pane di Emmaus. — Il P. Roger (1631) racconta come nella pellegrinazione a Emmaus el-Qubeibeh nel Lunedì di Pasqua il « sacerdote fa la benedizione su di un pane, poi lo spezza e distribuisce a ricordo della benedizione del Salvatore e la « comitiva lo conserva come benedizione ». Presentemente si benedicono dei panini che recano la croce sopra ([4]).

52. Acqua di Emmaus. — Nel periodo bizantino i pellegrini visitavano l'odierno Amuas onde soddisfare la loro devozione verso

([1]) Per la pietra esistente *Il Santuario della Visitazione*, pp. 54, 55, 96, 121.

([2]) *Breve viaggio*, p. 39; per il luogo: Bagatti, *I monumenti di Emmaus el-Qubeibeh*, Gerusalemme, 1947, p. 236.

([3]) *I monumenti di Emmaus el-Quibeibeh*, p. 23, n. 56; per il posto p. 232.

([4]) *I Monumenti*, p. 26, n. 61.

Gesù risorto e confortante i due discepoli. Sozomeno (439) racconta come vi era una fontana vicina alla quale si diceva si fosse lavati i piedi il Redentore e per questo lavamento essa avesse ricevuta la potenza di sanare uomini ed animali. La fontana, posta ad un trivio di strade, viene ricordata anche in seguito, per es. da Willibaldo (723) e non è difficile pensare che l'acqua salutare fosse presa come ricordo [1].

Verso il Giordano

53. Terra e pietra di Betania. — A Betania Gesù resuscitò Lazaro ed il luogo del sepolcro, detto nel periodo bizantino Lazarium ed oggi el-Lazarie, è stato visto sempre allo stesso posto. Molte autentiche non spiegano bene la materia, così per es. tra le reliquie conservate a Costantinopoli prima del sacco si aveva: « De loco ubi Christus Lazarum suscitavit » e alla Verna abbiamo: « De sepulchro Lazari » e « De monumento Lazari ».

Nel catalogo di Oviedo (XI sec.) si ha invece la specificazione: « De terra ubi pedes tenuit quando Lazarum suscitavit » e la stessa indicazione si trova a Farfa.

Fra Giacomo da Verona, invece, nel 1335 ci dice: « De lapide monumenti ego recepi ex devotione » e nello stesso secolo il Frescobaldi scrive: « Nella detta chiesa non si può entrare, perocchè è moschea, più oltre che la sepoltura; di quella furtivamente ne recai una spranga » [2].

54. Acqua del Giordano. — L'anonimo piacentino (570) racconta come nel giorno dell'Epifania tutto il popolo andava al Giordano per battezzarsi e bagnarsi. È vero che siamo d'inverno ma nella depressione del Giordano non fa poi tanto freddo. Dice ancora come gli Alessandrini spargevano aromi nell'acqua e dopo la benedizione e prima del bagno raccoglievano l'acqua e con questa aspergevano le navi prima della partenza. L'uso di prendere quest'acqua si continua fino ai nostri giorni per benedire e battezzare. Nel 1384 il Gucci scrisse: « e della detta acqua insino a qua (Firenze) recammo ». Nel 1419 De Caumont dice d'aver preso « une fiole plaine », nel 1431 Ser Mariano da Siena dice: « Io arrecai un

(1) Baldi, *Enchiridion*, n. 983; Vincent-Abel, *Emmaus*, Paris 1932, p. 414 segg.

(2) Per il Veronese *Enchiridion*, n. 596, 2; per Frescobaldi p. 125.

fiasco di quest'acqua a Siena e mai non è gusta », nel 1626 il Custode di Terra Santa P. Bernardino Bandini mandava di quest'acqua a Ferdinando de' Medici e tra le autentiche conservate se ne trova una alla Riccardiana di Firenze del custode P. Luigi da Bastia del 1679. Con quest'acqua furono battezzati molti principi, e uomini dell'aristocrazia fino ai tempi nostri. Anzi furono benedette anche della macchine come la « la Stella della Città del Vaticano » nel 1946 quando iniziò il suo servizio aereo Roma New-York. (1).

In un primo tempo, però, i pellegrini non prendevano l'acqua per battezzare bensì come rimedio specialmente nelle fortune di mare. Così si trova dichiarato espressamente, per es. da Sante Brasca che pellegrinò in Palestina nel 1480. Qualcuno, come un anonimo che viaggiò proprio in quest'anno, interpretò questo gesto voluto dai marinai, come una paura della iettatura a causa di quest'acqua, ma sembra che sia proprio tutto l'opposto e che si facesse gittare nell'acqua del mare quelle del Giordano per ottenere salvezza. Infatti che le acque del Giordano siano curative è un'opinione antica e S. Gregorio di Tours ci racconta come un lebbroso francese riottenne la salute lavandosi nel Giordano, come Maam, nell'anno 586.

A proposito di quest'acqua, come succede, vi sono stati degli eccessi come per es. dell'americano Colonnello Clifford Nadaud che nel 1907 istituì la società dell'Acqua del Giordano per il trasporto di grandi botti sotto la sorveglianza del Patriarca greco di Gerusalemme (2).

(1) Per il piacentino *Enchiridion*, n. 169, 3; per Gucci *Viaggi in Terra Santa* (con Frescobaldi) Firenze 1862, p. 381; per Mariano *Viaggio*, p. 108; per il Bandini *Arch. Franc. Hist.* 1922, p. 209-10; per L. da Bastia *Arch. Franc. Hist.* 1921, p. 245; per il costume di battezzare principi v. la rivista *Jérusalem* 1934, p. 745, *The Crusader's Almanac* 1937, p. 11, Puoti note al *Viaggio al Monte Sinai di S. Sigoli e Ser Mariano da Siena*, Parma 1843, p. 75, Moreni note al *Viaggio di Ser Mariano*, Firenze 1822, p. 107; per « La stella del Vaticano » *Crusader's Almanac* 1946, p. 13.

(2) Per S. Brasca v. nota di Porro al *Viaggio a Gerusalemme*, del Canonico P. Casola, Milano 1855, p. 128; per l'anonimo *Le Voyage de la Sainte Cyté de Hiérusalem*, Paris 1882, p. 188; per S. Gregorio di Tours v. Tobler-Moliner *Itinera Latina*, I, Genevae 1870, p. 248; per l'americanata *Jérusalem* 1907, p. 287-8.

55. Lenzuolo del bagno nel Giordano. — L'anonimo piacentino descrivendo il bagno nel Giordano il dì dell'Epifania scrive: « Completo baptismo omnes descendunt in fluvio pro benedictione induti sindones et multas cum alias species, quas sibi ad sepulturam servant ». Quest'uso del bagno nel lenzuolo che vien conservato per la sepultura viene descritto fino ai tempi moderni specialmente a riguardo dei Russi (1).

56. Sabbia del Giordano. — Il fiume, come il Tevere, è biondo e la sabbia si trova ai fianchi, negli spazi non occupati dagli arboscelli, e nel fondo. Di questa sabbia abbiamo molti ricordi nei cataloghi delle reliquie. Su di un sacchetto di tela grossa fermato con filo nel deposito del Laterano si legge l'iscrizione con caratteri del IX sec.: « De flumen Iordane ubi Dominus (baptizatus es)t ». Si suppone che il sacchetto contenesse la sabbia la quale è ricordata, invece, a S. Riguer (IX sec.): « De harena Iordanis in qua Dominus stetit baptizatus a Ioanne ».

57. Pietra del Giordano. — Le pietruzze sono più facili a trasportarsi dell'arena e sopratutto dell'acqua cosicchè è più facile trovarle nei depositi sacri. Anche queste si possono trovare sul posto, benchè rare, e più si potevano prendere dagli edifici religiosi costruiti intorno e dentro il fiume. Al Laterano (VIII-IX sec.) si conservava: « Lapidem de fluvium Iordanem » che forse è la stessa del catalogo di Giovanni Diacono: « Lapis de Sancto Iordane ubi sedit (stetit ?) Dominus dum baptizaretur ». Così a Costantinopoli prima del sacco (1204) si aveva: « De lapide ubi Ioannes stetit quando Dominum baptizavit » e Fra Giacomo da Verona dice di aver preso: « de lapidibus alvei ».

58. Palma e arboscelli del Giordano. — Fra Giacomo da Verona (1335) andando al Giordano dice: « et palmam in ipso lavi et virgis, quae nascentur super rivas fluminis recepi et lapidibus alvei » e Don Domenico Laffi (1679) dopo aver parlato del bagno che fa guarire dice che i cattolici prendono l'acqua « riempiendo ancor essi alcuni vasetti di dett'acqua per portare ai loro paesi, altri pigliando delle pietre, altri dell'arena di detto fiume, alcuni

(1) *Enchiridion*, n. 169, 3 per il piacentino e per i russi v. Baldi P. *Nei Luoghi Santi*. Firenze 1912, p. 273.

tagliano bastoni nelle sue rive portandoli per memoria alle loro case » [1].

59. Datteri di Gerico. — L'anonimo piacentino visitando Gerico dice: « Ibi nascitur dactalum de libra, ex quibus mecum adduxi in provincia, ex quibus unum domino Paterio patricio dedi » [2].

60. Sicomoro di Gerico. — Nel VI secolo un vecchio albero secco che si diceva vi fosse montato Zaccheo per vedere Gesù, era racchiuso da un oratorio, come dice l'anonimo piacentino. Però anche più tardi fu mostrato qualche vecchio sicomoro. Mariano da Firenze nel 1517 ricorda frammenti di questo sicomoro al Laterano: « De ligno sicomorum ubi Zacheus ascendit » [3].

61. Palme di Gerico. — L'anonimo inglese (1345) visitando Gerico notò: « Ibi sunt ortus in quibus crescunt palme victoriales, quas deferunt palmarii per mundum ut insignia peregrinationis suae » e il Poggibonsi, pellegrino due anni più tardi, aggiunge che le palme vengono comprate dai « Saracini » [4]. Per occupare meno spazio si usava pure della palma per rivestire le ampolle dell'acqua del Giordano come viene notato nell'elenco delle cose prese in Palestina dal De Caumont « Une ambolle couverte de palme plaine d'yau de fleuve Jourdain ».

62. Rose di Gerico. — Per il clima caldo che vi è a Gerico vengono bellissime rose specialmente nell'inverno però questo nome «rosa di Gerico » viene attribuito ad una pianta di poca apparenza da sembrare secca, la « anastatica hiericuntina ». La ragione si è che questa mettendola nell'acqua riprende vita e da questo fatto si è giunti ad un concetto simbolico. Nell'*Ecclesiastico* (24, 18) si parla della rosa di Gerico e la Chiesa l'attribuisce la frase alla Vergine SS. (Officio parvo). Da qui la grande riputazione della rosa e anche il desiderio di possederla cosicchè si trova in moltissime botteghe di Gerusalemme fino ad oggi. Alcuni l'han trovata a Gerico, ma la maggior parte dei pellegrini le hanno raccolte in-

(1) Per il Veronese *Rev. Or. Lat.* 1895, p. 210 e 212; Laffi, *Viaggio in Levante,* Bologna 1683, p. 378.

(2) *Enchiridion,* n. 549.

(3) *Itinerarium Urbis Romae,* p. 159.

(4) Per l'anonimo inglese *Enchiridion,* n. 563; Poggibonsi, p. 88.

vece, nonostante il nome, nel deserto sinaitico. Quivi le presero Giacomo da Verona, Poggibonsi: « le quali arrecano i pellegrini ed io ce ne arrecai parecchie », De Caumont che ne prese 4, P. Faber ecc. Oltre al fatto che simboleggia la Vergine un'altra ragione per cui le rose furono ricercate si è perchè, come nota il pellegrino prete Ludolfo de Sudheim erano virtuose. Scrive: « Has rosas Badewini in deserto colligunt et peregrinis pro pane vendunt. Has etiam rosas mulieres sarracenae libentissime habent penes se et ex acqua, quam rosae imponunt, bibunt partu iam instante, et dicunt esse multum utiles et proficuas praegnantibus » (1).

63. Pietre della Quarantena. — La montagna rocciosa e senza vegetazione suggeriva da sè di prendere delle pietrette in ricordo di quelle che il demonio voleva far cambiare in pani. A Costantinopoli prima del sacco si aveva: «De lapide ubi Christus ieiunavit », a Osnabruck (1345) si legge: « De lapidae Quarantine ». Niccolò da Poggibonsi dopo aver notato che le pietre sono nere aggiunge che sono pure « virtuose molto » (2).

Samaria e Galilea

64. Acqua del pozzo della Samaritana. — Già col periodo bizantino le acque del pozzo, presso cui N. Signore convertì la Samaritana, erano reputate curative, infatti l'anonimo piacentino scrive: « puteus est ante cancellos altaris et siclus ibi est, de quo dicitur, quia ipse est de quo bibit Dominus et multae aegritudines ibi sanantur ». L'uso di portar via l'acqua, però, si riscontra piuttosto tardi e presentemente i Greci la distribuiscono in bottiglie di vetro che recano la rappresentazione della scena evangelica e diciture dichiarative. L'uso, invece, di bere conservato fino ad oggi, è antichissimo (3).

(1) In generale v. R. Saint-Aignan, *Recherches sur la rose de Jérico* in *La Terre Sainte* 1877, pp. 348-64; Crowfoot-Baldensperger, *From Cedar to Hyssop*, pp. 119 segg.; Poggibonsi, p. 116; Ludolphi de Sudhaim o Suchem, *De Itinere Terrae Sanctae liber* Stuttgart 1851, p. 70.

(2) *Libro d'Oltramare*, p. 88; *Enchiridion*, n. 220.

(3) Per il piacentino *Enchiridion*, n. 273; per l'uso di bere v. Arculfo (a. 670) *ivi* n. 274, Veronese, n. 289, ecc.

65. Pietre del pozzo della Samaritana. — Antico è invece l'uso di prendere dei morsicelli del pozzo. Nell'inventario di Costantinopoli (1200) è detto: « Ornamentum ostium putei Samaritani » ed ancora: « Lapis qui erat super fontem ubi Dominus locutus est cum Samaritana ». Secondo il pellegrino russo Alessandro nel 1394 si venerava ancora a Costantinopoli una pietra del pozzo dove si era assiso Gesù. Nel 1384 il Frescobaldi dice che visitò il luogo con grandissima devozione e recai della pietra del pozzo (¹).

66. Pietre di Naim. — Tra le reliquie del tesoro di Farfa anteriori al XII secolo si nota: « pietra ove Gesù resuscitò il figlio della vedova ». In ricordo del fatto era stata edificata una chiesa, completamente rifatta in tempi moderni, e le pietre furono, forse, tolte da questa.

67. Pietre del Tabor. — Portò, probabilmente, delle pietruzze da questo sacro monte S. Angilberto (VIII sec.) infatti è notato: « De monte unde transfiguratus est » cioè Gesù. Nell'elenco del Laterano fatto da Giovanni Diacono (XII sec.) si legge: « Lapis in quo transfiguratus est in monte ». Si tratta con facilità di qualche frammento dell'abside bizantina e crociata costruita sul luogo tradizionale del miracolo.

In Nazaret vi sono molti ricordi che possono classificarsi nei tre santuari principali: Annunziazione, chiesa di S. Giuseppe dove Gesù venne nutrito e chiesa di S. Gabriele dove, secondo l'apocrifo protovangelo di Giacomo, la Vergine avrebbe avuta la prima apparizione dell'Angelo.

68. — Vestimenti della Vergine. — Nel 570 l'anonimo piacentino visitò la chiesa dell'Annunziazione e vide che «ibi fiunt beneficia de vestimentis eius ». Dei vestimenti della Vergine, cominciando dal cingolo che avrebbe dato a S. Tommaso prima di salire al cielo, si ha molti ricordi in ogni parte del mondo ma non è sempre facile poter dire quando derivino da Nazaret. Non è improbabile, però, che alcuni siano proprio reliquie di contatto derivate da Nazaret (²).

(¹) Khitrowo, *Itinéraires Russes en Orient*, Genevae 1889, p. 161. per Alessandro e *Viaggi*, p. 128 per Frescobaldi.

(²) *Enchiridion*, n. 5, 2 colla nota; *Exuviae*, II, p. 397 indice *vestimentes* e 366 *Marie*.

69. TERRA DEL SANTUARIO DELL'ANNUNZIAZIONE. — Nel tesoro di Monza, su di una pietra di consacrazione del 1351, fra le reliquie elencate si trova: « De terra ubi Angelus nuntiavit Dominus ».

70. COLONNA DELL'ANNUNZIAZIONE. — Niccolò da Poggibonsi (1347) descrive come gli altri pellegrini contemporanei, la colonna esistente nella grotta dell'Annunziazione alla quale si sarebbe appoggiata la Vergine alla venuta dell Angelo e osserva: « Sappi ch'ell'è fortissima, che niente se ne puote avere ». Fra Giacomo da Verona, invece fu più fortunato avendo recato con sè degli appositi scalpelli: « et de lapide illius loci recepi » (1).

71. ACQUA DEL SANTUARIO DELL'ANNUNZIAZIONE. — Il P. Suriano nel 1485 scriveva che nel Santuario uscivano delle gocciole da una delle colonne ivi esistenti nella grotta e che queste gocciole si raccoglievano colla bambagia dalle donne cristiane. « Et quel liquore mandano per tuto lo paese et sana l'infermi, etiam infedeli ». Già l'Abate Daniele russo (1106-7) descrivendo la chiesa dell'Annunziazione vi trovava la Tomba di S. Giuseppe e « Du mur voisin de son tombeau sainte, comme de l'hiule sainte, une eau blanche qu'on recueille pour guérir les malades » (2).

72. TERRA DEL SANTUARIO DI S. GABRIELE A NAZARET. — Secondo il Protovangelo di Giacomo l'Annunziazione sarebbe venuta prima alla fontana e poi nella casa. Alla fontana fu fatto il Santuario di S. Gabriele e lì si distribuirono le formette di terra cotta al sole. Una è conservata a Monza raffigura la scena narrata dall'apocrifo e reca la dicitura: † Εὐλογία τῆς θεοτόκου τῆς πέτρας ὕδατος, cioè: « Eulogia della rupe dell'acqua (= fonte) della Madre di Dio » (3).

73. ACQUA DELLA FONTE DI NAZARET. — Attualmente la fonte è fuori della chiesa per un prolungamento dei tubi e si fabbricano delle ampollette di terra, sembra per poter trasportare quest'acqua. È opinione comune che a questa fonte venisse ad attingere l'acqua anche la SS. Vergine perchè ci vanno tutte le donne quando

(1) POGGIBONSI, p. 74 ed *Enchiridion*, n. 32, 2; per il Veronese *Rev. Or. Lat.* 1895, p. 274.

(2) Suriano in *Enchiridion*, n. 34 e Daniele, n. 13, 2.

(3) THOMNSEN, n. 214 però seguiamo la correzione apportata da P. CELI, *Cimeli Bobbiesi*, p. 47.

hanno finito l'acque delle cisterne. Un'ampolla di terracotta del Museo della Flagellazione porta le diciture: « Nazareth » e « Ναζαρέθου », ma in commercio ve ne sono altre di diverse forme (1). Esse potevano servire, però, anche per gli oli sacri.

74. Idrie di Cana. — Moltissimi tesori hanno delle idrie di Cana di ogni grandezza e di ogni forma. Non voglio qui elencarle tutte, perchè non è sempre facile dimostrare la loro provenienza da Cana, però voglio ricordarne alcune perchè sembrano indicarci la loro provenienza palestinese e perchè ci fan capire quale peso e valore si debba dare a queste idrie sparse per i tesori. Oggi si distribuiscono a Cana delle ampollette e anforette di terracotta, fatte allo scopo, dove è scritto sopra: « Cana ». Evidentemente vogliono significare il ricordo del miracolo avvenuto col cambiamento dell'acqua in vino e non hanno certo la pretesa di volere essere le idrie che contenevano quest'acqua, spesso, anzi, sono tutte piene. La stessa cosa deve essere avvenuta anche durante i secoli, cosicchè è spiegabile il numero grande di idrie che si trovano per il mondo cristiano. Ecco qualcuna delle principali. Carlo Magno ne regalò una alla chiesa di S. Florenzio presso Samour; un'altra fu portata da Teofana, moglie di Ottone III (973-83); una è menzionata nel Catalogo di Oviedo (XI sec.): « In ipsa autem principali ecclesia habetur una de sex idriis in quibus Dominus aquam vertit in vinum »; un'altra si trovava nel XII secolo a Gerusalemme nella chiesa di S. Giovanni; una fu portata dalla Palestina da Roberto d'Angiò e donata alla chiesa di S. Maurizio d'Angers, come lo mostra l'iscrizione: « Hydrya de Cana Galileae »; una si venerava a Costantinopoli nel 1393; altre son ricordate nei tesori di Venezia, S. Denis, Porto Reale, Magderburg, Hildshein ecc. (2).

75. Pietre di Cana. — Nel tesoro del Laterano si ha l autentica (IX o X sec.): « De Cana Galilea uvi Dominus Ihesus Xpristus de aqua vino fecet ». La pietra era tolta, con ogni probabilità, dall'accubitus sul quale si riposavano i pellegrini « per bene-

(1) Bagatti. *Il Museo della Flagellazione*, Gerusalemme 1939, n. 126.
(2) *Dict. d'Arch. chrét.* parola *Cana*; per la chiesa di S. Giovanni v. De Vogüe, *Les Eglises de la Terre Sainte*, Paris 1860, p. 412; per quella di Costantinopoli *Itinéraires Russes*, p. 162; per Renato d'Angiò *Jérusalem*, 1912-3, p. 446;

dizione ». Ciò apparisce più chiaro da un'iscrizione su pietra trovata a Elatea (Grecia): « ÷ Οὗτός ἐστιν ὁ λίθος ἀπὸ Κανᾶ τῆς Γαλιλέας ὅπου τὸ ὕδωρ οἶνον ἐποίησεν ὁ Κ(ύριο)ς ὑμῶν Ἰ(ησοῦ)ς Χ)ριστὸ)ς ÷ cioè: « questa è la pietra (che venne) da Cana di Galilea dove il Signore Gesù Cristo cambiò l'acqua in vino » (1) Nel catalogo assisiano di S. Francesco (1338) si trova l'autentica: De mensa ubi mutavit aquam in vinum ».

76. Encolpio di Cana (?). — Una teca quadrata di bronzo (2), trovata sembra a Porto, reca da una parte Cristo che cambia l'acqua in vino e la parola εὐλογία e dall'altra il martirio di un santo, con la dicitura del proprietario: ειβω. Sembierebbe lavoro del V secolo. Il santo fu interpretato come S. Vitale però se si volesse pensare alla Palestina verrebbe in mente S. Bartolomeo che la tradizione fa di Cana e martire.

77. Pietre del luogo della moltiplicazione dei pani. — Nel « campo erboso » situato tra il Monte delle Beatitudini e il Santuario del Primato di S. Pietro a et-Tabga vi era il Santuario della Moltiplicazione dei pani. Prima sorse una piccola chiesa, poi una grande e in essa vi si venerava una pietra — ritrovata negli scavi del 1932 — sopra la quale, si diceva, Gesù si era assiso nel moltiplicare i pani. Un frammento anonimo che si crede di Egeria (fine IV o inizi del V sec.) dice: « Sane lapis, super quem Dominus panem posuit, est factum altarium, de quo lapide nunc frusta tollunt venientes pro salute sibi et prodest omnibus ». I pezzi si trovano realmente nei tesori. Nelle autentiche di S. Angilberto (VIII secolo) si ha: « De petra ubi sedit quando 5000 hominum pavit »; a S. Riguer (c. anno 800): « De petra ubi stetit quando V millia hominum pavit »; a Farfa « Pietra dove il Signore mangiò » e nell'Arca di Leone III al Laterano lo stesso « Mensa Domini ». Il Santuario fu distrutto, sembra, dai Persi 614 e poi non più riedificato e quindi non si può dire se si parla sempre della stessa pietra (3).

78. Terra della moltiplicazione dei pani. — A S. Riguer si trova anche l'autentica: « De terra ubi sedit quando V(millia)

(1) *Dict. Arch. chrét.* parola Cana; *Civiltà Cattolica*, 1903, p. 600-9.
(2) Grossi Gondi, *Trattato di Epigrafia*, p. 383.
(3) Il testo ritenuto di Egeria in *Enchiridion*, n. 412, 2, ivi è citata anche la letteratura sulla chiesa.

hominum satiavit ». Se non si tratta di una formella che si distribuiva al santuario, può essere la terra del campo presa dopo la distruzione del Santuario.

79. Cestini coi pani e pesci della moltiplicazione dei pani. — Veramente questi oggetti rientrano nelle reliquie piuttosto che nel genere delle eulogie ma li ricordo perchè vanno spesso insieme. A Costantinopoli prima del 1205 si conservava: « XII cophini quos apostoli portaverunt » ed anche dei pesci miracolosamente moltiplicati. Si diceva pure conservarsi i pani e pesci nell'Arca di Leone III al Laterano e a Osnabruch come l'attesta l'autentica: « De pane quo saciavit Dominus V millia hominum ». Naturalmente è più difficile provare la provenienza di queste cose dalla Palestina di ciò che non siano le pietre e la terra, a meno che non siano oggetti dati come eulogie o presi come « simili » a quelli miracolati.

80. Olio di Saidenaya. — Al santuario di Seidenaya, presso Damasco, si conservava un'immagine della Vergine lattante e da questa veniva fuori un liquido come olio che la superiora delle religiose che l'uffiziavano infondeva delle gocciole negli occhi dei pellegrini. Questo liquido era così forte da far venire le lacrime. Siccome faceva bene, veniva acquistato e portato in cristianità Il Poggibonsi scrive: « V'è un'immagine della Vergine Maria: ed è fatta come carne la detta immagine, della quale esce olio molto santo e virtudioso; e lo detto olio in capo di VII anni diventa carne; io ne recai ed è buono a ogni infermità et a fortune di mare. E noi il provamo e di molte fortune ci scampò ». Frescobaldi racconta come con quest'olio guarì un suo figlio e se stesso (1).

Egitto e Sinai

81. Sicomoro di Matarieh. — Secondo ricordi egiziani la S. Famiglia si fermò a Matarieh e il posto divenne mèta di pellegrinaggi. Vi si venerano varie cose. La S. Famiglia si sarebbe fermata sotto il grande albero di sicomoro e questi avrebbe dato ri-

(1) Si può vedere Habid Zayat, *Storia di Saidanaya*, Harissa 1932 (in arabo) e i riassunti in tedesco in *Oriens Christianus* 1933, p. 228-31 e in Italiano in *La Terra Santa* 1948, pp. 174-180. I pellegrini che parlano dell'immagine sono numerosissimi, Poggibonsi, p. 91, Frescobaldi, p. 137.

fugio. Per ricordo i pellegrini desideravano adagiarsi sulla pianta e tagliarne qualche frammento. Il Gucci (1384) scrive: « E per riverenza di quello che si dice, che il Nostro Signore quando fuggì in Egitto si nascose sul detto fico, tutti i pellegrini, che qui passano si coricano ed entrano a giacere nel detto luogo e tagliano col coltellino del detto fico. E così facemmo noi che catuno un poco ne recò ». Nel 1595 l'albero aveva forma di Y e siccome un ramo si seccò nel 1656 e fu conservato per ricordo al Cairo dai PP. Francescani, così non rimane oggi che l'altro ramo (1).

82. Acqua di Matarieh. — Si dice appunto negli apocrifi che Gesù aveva sete e subito scaturì una polla d'acqua. Questa che scorre anche oggi è ritenuta « virtuosa », il Poggibonsi scrive che « gl'uomini ivi si bagnano dentro » e P. Jullien racconta che un Padre guarì dall'olftania lavandosi con essa per grande devozione (2).

83. Balsamo di Matarieh. — Il ricordo più famoso di Matarieh è però il balsamo che ogni pellegrino si sente in dovere di ricordare. Frescobaldi (1384) racconta come si raccoglieva con pazienza e come « penasi un gran tempo per averne un poco. In questo luogo stemo tutto questo dì e per simonia n'ebbi tutto quello che si colse e parecchie altre ampolluzze e così n'ebbe alcuno de' compagni, ma minore quantità ». Il Gucci che era insieme dice: « Io me ne feci cogliere un'ampolla ch'era forse il quarto d'uno piccolo bicchiere e furono da quattro Saracini e istettero circa di due ore a empiere la detta ampolla; la quale ampolla recai meco e di là ancora recai un ramo del detto balsimo ». La frase di Frescobaldi « per simonia » fa vedere come computava il balsamo non solo tra le cose rare ma anche, in un certo qual modo sacre (3).

84. Pietre del luogo dove Dio dette la legge sul Sinai. — Al Sinai molti sono i ricordi dei pellegrini. Il più antico sembra questo della roccia della montagna. Nel catalogo di Costantinopoli prima del saccheggio si legge: « De loco ubi Dominus Moysi legem dedit ». Nel 1373 l'infante Giovanni d'Aragona incaricò il pellegrino Bernat di prendergli anche delle pietre del monte Sinai

(1) Gucci, *Viaggi*, p. 311; per l'albero nei tempi più recenti: Jullien, *L'arbre de la Vierge a Mataryeh*, Beyrout 1889, p. 27. e 29.
(2) Per il Poggibonsi, p. 109; per Jullien *l'Arbre*, p. 30.
(3) Frescobaldi, p. 62; Gucci, 310.

e nell'inventario della chiesa di S. Martino a Ainay, scritto in un messale del 1531, si legge: « De lapide super quo stetit Deus quando dedit legem Moysi » (1).

85. Olio di S. Caterina. — La più celebre delle cose prese al Sinai è certo l'olio che usciva dalla testa di S. Caterina. Abbiamo il ricordo già col XII secolo perchè il vescovo dette al monaco Guidonio: « De oleo S. Caterinae ». Nel 1384 il Frescobaldi scrive: « Dalle orecchie di S. Caterina esce manna bianchissima e di questa si dice grandissimi miracoli; e di questa ci die' l'arcivescovo (= Marco VI) un'ampolluzza per noi, come che poi ne desse ancora a me una » (2).

86. Olio del corpo di S. Giovanni Climaco. — Ad imitazione del corpo di S. Caterina fu fatto un liquido anche per il corpo di S. Giovanni Climaco che fu abate del Monastero e noto autore della « Scala ». Frescobaldi lo ricorda: « bianco come acqua ed esce per un certo buco, e di questo avemo e reca'ne con meco » (3).

87. Manna dei figli d'Israele. — Niccolò da Poggibonsi scrive: « A Santa Caterina si piglia, chi ne può avere, di quella santissima manna, la quale pioveva da celo al popolo d'Israel (4) », e nel tesoro della Verna presso a poco del suo tempo (sec. XIV) si ha l'autentica: « De manna filiorum Israel ». Non è impossibile che si tratti di quella sostanza che si raccoglie anche oggigiorno detta dagli arabi « tarfa », che viene fuori dalla « tamarix mammifera ».

88. Verga di Aronne. — Nei tesori si trova ricordata la verga di Aronne così per es. in quello di Costantinopoli prima del saccheggio: « Virga videlicet que in Rethina, XV mansione Israel, in manu tenentis Aaron fronduit et admiddala peperit, amigdalina enim erat » e, dopo, trasferita altrove « Virga Moysi ». Era probabilmente uno dei ricordi, infatti il Poggibonsi dice ancora:

(1) Per l'Infante v. Golubovich, *Biblioteca*, V, p. 188; per S. Martino v. Chagny, *La Basilique Saint-Martin d'Ainay*, Lyon 1935, p. 272.

(2) Per Guidono v. Kohler, *Mélanges pour servir a l'histoire de l'Orient Latin*, Paris 1900, p. 248; per Frescobaldi, p. 74.

(3) *Viaggi*, p. 73.

(4) Poggibonsi, p. 134.

« E anco si piglia della verga di Mosè, colla quale divise el Mar Rosso » (1).

89. Pietre con la palma. — Queste pietre si trovano sul monte Sinai. « Noi di quelle pietre piccole colla palma — scrive il Gucci — ne recammo. Dicesi che tutte quelle pietre, alle quali i raggi di Dio si distesono, tutte presero la impronta della detta palma » (2).

90. Pietre di Gebel Katerina. — La montagna dove gli Angeli avrebbero posto il corpo di S. Caterina è reputato sempre sacro. I pellegrini poterono prenderne dei frammenti qualora avessero portato degli scalpelli perchè è molto dura. Il Gucci dice: « A questa pietra s'ha grande devozione; e vassi scalzo in sulla detta pietra, e di quella pietra per forza e con gran fatica cotali pocolini ne togliemmo ». Sigoli che viaggiò insieme conferma « ciascuno di noi ne prese quella particella che Iddio gli concedette, imperocchè ell'è molto forte a spiccarne » (3).

91. Spine come quella della coronazione di N. Signore. — Si vedevano nel deserto e venivano raccolte in ricordo. Poggibonsi dice « assai ne trovai », il Gucci: « delle quali spine cogliemmo e con noi recammo ». Si tratta del « Zizyphus spina Christi » detto dagli arabi Sidr(4).

Santuari

I santuari o ricordi lavorati in Palestina sono principalmente in quattro materiali: metallo, di terracotta, legno e madreperla. Trattiamo brevemente di tutti e quattro.

92. Guastardette di Monza e di Bobbio. — Le due collezioni sono ormai molto note da dover far qui la descrizione. Ci limitiamo a delle note indispensabili. Queste guastardette metalliche a guisa di fiaschette venivano appese al corpo dai pellegrini i quali vi mettevano dentro gli oli sacri dei Santuari. Abbiamo visto, parlando del S. Sepolcro, le diciture esplicative che recano.

(1) Poggibonsi, p. 134.
(2) *Viaggi*, p. 339.
(3) *Viaggi*, p. 344 e p. 255.
(4) Poggibonsi, p. 116; Gucci, p. 347.

Insieme hanno in rilievo, fatte a stampo, delle scene sacre cioè della Vita di Gesù: Natività, Adorazione dei Magi, dei Pastori, Battesimo, Crocifissione, Resurrezione, Apparizione agli Apostoli, a S. Tommaso in particolare, a S. Pietro per salvarlo dalle onde del mare infuriato, Ascensione; della Vita di Maria SS.: Annunziazione, Visitazione; dei Ritratti degli Apostoli; delle rappresentazioni sacre come il S. Sepolcro, il Calvario, la cappella della Croce. Come si vede il repertorio è più o meno quello che si usava nelle chiese e di cui c'è rimasto qualche cosa di monumentale a Ravenna e nelle descrizioni dell'epoca per es. di Coricio a Gaza. Per questa ragione molti autori (1) ritengono che questi soggetti non siano altro che riproduzione dei musaici parietali che si trovavan nei Luoghi Santi di Palestina. La cosa non è improbabile, però è tutt'altro che dimostrata. Del tutto infondata, poi, è l'idea che queste fiaschette abbiano contribuito alla fissazione dei tipi nell'arte cristiana. Questi tipi, infatti, erano ben fissi, anzi propagati in tutto il bacino del mediterraneo quando queste borraccette non erano ancora fatte. Esse possono risalire non più avanti della seconda metà del VI secolo perchè sembra ormai accertato che sono state spedite dalla Palestina a S. Gregorio Magno dall'ex Console Leonzio nel 595 (2). Il Papa, poi, fece dei doni. Non si può ammettere che riproducessero dei musaici del IV secolo fatti fare da Costantino perchè in questo tempo in Palestina c'era la corrente avversa alle immagini, basta pensare a Eusebio che diceva il rappresentare gli Apostoli Pietro e Paolo esser « costume dei Gentili », a S. Epifano che ne strappò una in cui c'era N. Signore e che certo non avrebbe risparmiate le altre se vi fossero state nel S. Sepolcro e a Betlemme, specialmente quando non era in ottime relazioni col Vescovo Giovanni (3).

Ma letteratura del resto, non accenna mai a soggetti figurati nelle chiese prima del VI. Inoltre quella crocifissione simbolica

(1) Si veda Toesca, *Storia dell'arte Italiana*, I, Torino 1927, p. 228; L. Bréhier, *La sculture et les arts mineurs byzantins*, Paris, 1936, p. 48; Muratoff, *La pittura bizantina*, Roma, 1929, p. 54.

(2) Per le lettere di S. Gregorio M. v. libro VIII, 35, libro IV, 4, 38, libro IX, 43 e specialmente libro XIV, 12. L'opinione è accennata anche da Fermini in *Crociata* 1935, p. 11.

(3) Per l'ambiente v. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire Byzantine* I, Paris 1932, p. 337-8.

senza il Corpo del Redentore avrebbe dato facilmente ansa a credere alle idee monofisite e quindi è improbabile che in realtà sia stata in un mosaico del S. Sepolcro o di altro celebre santuario. Infine si dice che rappresentino i luoghi santi come si trovavano in quel tempo ed abbiano quindi un valore illimitato ma anche quest'affermazione non è priva di esagerazione. Basta vedere l'edicola del S. Sepolcro per convincerci di questo perchè è rappresentata sotto varie forme differenti l'una dall'altra e se qualcuna corrisponde bene alle indicazioni letterarie altre no. D'altra parte erano certamente oggetti di lusso e di ricordo insieme e come tali sono conservati fino ai nostri giorni anche se l'arte è mediocre. Se si può dire che derivano dalla Palestina non si può dire in modo assoluto che siano fatte qui, però si può ritenere come probabile dato che nel VI secolo in Palestina si ebbe una rinascita di arte specialmente sotto l'aspetto delle figure umane.

93. Medaglie di Palestina. — Si trovano sparse molte medaglie con soggetti sacri ma non è sempre facile dire se derivino dalla Palestina. A. Lipinski ne ha segnalato due di oro una al Museo di Reggio Calabria proveniente da Tiriolo (= Terina) con l'Epifania e Natività e l'altra in quello di Catanzaro con pastori con pecore e dice « che esse sono ricordi di pellegrinaggi in Terrasanta sul luogo della nascita del Salvatore nella grotta della Natività ». Un'altra proveniente da Cipro è segnalata da Strzygowsky. Mi pare che con migliore ragione si può credere derivata dalla Palestina la medaglia della fontana di Nazaret conservata a Monza, con le nozze di Cana quella (descritta sopra) e tante altre. Uno studio in proposito è augurabile. In Palestina stessa si hanno tracce sicure di questo genere di lavoro per es. in un piombo che reca la Natività da una parte e la basilica di Betlemme dall'altra che certamente riproduce la facciata fatta da Giustiniano e conservata presso a poco fino ai nostri giorni [1]. Anche tutte queste tessere hanno più importanza sotto l'aspetto di ricordo e iconografico che di quello dell'arte.

94. Terrecotte Palestinesi. - L'uso di prendere la terra già lavorata a formette, dette occasione a delle manifatture di

[1] Lipinsky in *Illustrazione Vaticana,* 1934, pp. 1071; Strzygowsky, *L'anciens art chrétien de la Syrie,* Paris 1936, p. 77; per il piombo conservato a S. Anna v. Decleodt in *Revue Numismatique* 1914, p. 466.

terre cotte al sole. Gli stampi sono molto simili a quelli delle borraccette metalliche ed è difficile stabilire l'epoca a causa del continuo uso senza un notevole cambiamento di schemi. È un prodotto dell'immutabile arte bizantina dove più che la tecnica individuale si vede il motivo iconografico. Più rimarchevoli sono la terracotta del Nascondimento di S. Giovanni, poi altre tre del tesoro di Monza, due delle quali con il soggetto dell'Annunziazione e uno dell'Ascensione.

Tra le terrecotte vere e proprie cioè messe in fornaci si ricordano le lampade coll'iscrizione della Theotocos (v. n. 18), quelle con tre croci conservate nel Museo della Flagellazione a Gerusalemme, ecc. ([1]).

95. Lavori di legno. — Coll'entrata e permanenza a Betlemme (1347) i Francescani cominciarono a favorire l'industria locale anche per dar da mangiare ai cristiani. Così si trova ricordato spesso il lavoro in diversi materiali allo scopo di formare dei ricordi. Così nel 1599 Don Rocchetta Aquilante scriveva: « e lavorano crocette, corone, sepolcri e presepij, mettendovi delle reliquie di quei santissimi luoghi e li vendono a' Pellegrini, ma i sepolchri e presepij li fanno di pietra molto bella e facile a lavorare e se le fanno pagare molto bene ». Allude al costume di fare dei bozzetti o riproduzione del S. Sepolcro di Gerusalemme, particolarmente l'edicola, e della grotta della Natività. Naturalmente questi lavori richiedevano parecchio tempo e cure cosicchè divenivano delle cose di lusso. Qualche anno prima lo Zuallardo (1585) facendo visita a Betlemme, notava: « Fanno anco corone e crocette di legno d'oliva e cedro e simili; ornandole con certe reliquie per venderle ai pellegrini ». Il lavoro in legno era certamente il più comune in quel tempo. In epoca più recente si trovano i lavoratori anche ad 'Ain Karim giacchè non furono altre che famiglie trasportate da Betlemme colla residenza dei francescani colà (1674). Non avendo i cristiani i terreni da coltivare, perchè in mano dei musulmani, questo lavoro permetteva loro di vivere ([2]).

([1]) *Il Museo*, n. 126. Per uno stampo con la testa del Redentore (?) v. Clermont-Ganneau, *Archaeological Researches in Palestine*, London 1902, p. 508.

([2]) Aquilante, *Peregrinazione di Terra Santa*, Palermo 1630, p. 252; Zuallardo, *Il devotissimo viaggio di Gerusalemme*, Roma 1596, p. 206; Sal-

96. MADREPERLE. — Col secolo XVI troviamo molti lavori di legno con madreperle incastonate specialmente riproduzioni del S. Sepolcro: edicola e chiesa attuale, di Betlemme. Begli esempi sono al Museo della Flagellazione, in Germania, ecc. (¹). Tale industria s'è sviluppata fino ai nostri giorni. Qualche volta il legno non è rimasto che un supporto per la madreperla che ha tentato la scena figurativa colla riunione di molti pezzetti tenuti al legno con colla e piccole viti. Qualche rara volta, cioè quando la madreperla era assai grande, si è avuto come un grande medaglione (diametro c. 10-15 cm.) tutto scolpito. I soggetti rappresentati arieggiano i vari stili, in modo particolare quello bizantino con influenze occidentali e riguardano principalmente le scene della vita del Signore: Natività, Crocifissione, Ultima Cena, Resurrezione o della Vergine, specialmente l'Annunziazione, e simboli cristiani. Il *Diarium Terrae Sanctae* (1911, p. 145) ricorda un certo Fra Pacifico Riga che influì sulla lavorazione in madreperla « ad quandam soavitatem duxisse », forse per togliere un po' la rigidezza immutabilità stereotipata dei soggetti.

Conclusioni

Terminando questo succinto catalogo dei ricordi palestinesi si può osservare che vanno dai primi tempi, già dal IV secolo, fino a noi senza incontrare resistenze o opposizioni. Anzi molti ricordi sono andati a finire nei tesori delle chiese. Si vede che è un uso che la Chiesa mantiene. Per altro sarebbe veramente falso se si volesse considerare come una parte notevole del culto e della devozione cristiana. È l'espressione, invece, di ciò che si chiama la devozione popolare che come tale ha la sua ragione di esistere se contenuta, come qui, nei giusti limiti. Che, del resto, non sia fuor di luogo lo

LER, *Discoveries at St John's Ein Karim*, Jerusalem, 1946, p. 14 e 187-8; v. anche LEMMENS, *Acta S. Congregationis de Prop. Fide*, II, Quaracchi 1922, p. 224.

(¹) BAGATTI, *Il Museo della Flagellazione*, n. 25; DA SECLÌ, *Viaggio di Gierusalemme*, Lecce 1639, p. 170; *Il pellegrino di Gerusallemme* (Milano) 1894, p. 240; DORY, v. *Bethléem*, Bruxelles 1901, p. 184-92; *La Terra Santa* (Gerusalemme) 1946, p. 84-6 e 123-5; MAGNI C., *Quanto di più curioso e vago ha potuto vedere*, Parma 1692, p. 276; POCOKE R., *A Description of the East*, II, London 1745, p. 40; DALMAN, *Itinéraires de Jésus*, Paris 1930, p. 44.

mostrano le grazie o « miracoli » avvenuti mediante queste eulogie. Già S. Agostino non s'è disdegnato di raccontarci una bella guarigione ottenuta colla terra portata da Gerusalemme e S. Gregorio di Tours fa altrettanto con l'acqua del Giordano. Molti di quelli che ricordano tali grazie, per es. Frescobaldi, Brasca, sono laici, però la maggioranza sono religiosi: Poggibonsi, Suriano, e più vicini a noi Don Rossi, Don Faija, ecc. I più accurati a prendere questi ricordi furono in generale ecclesiastici. Anzi il domenicano P. Faber (1480-3) (1) ha consacrato alcune pagine per dimostrare la legittimità ed utilità di prendere queste eulogie. Idee che si possono sostenere anche oggi per gli immutati bisogni del cuore umano.

Gerusalemme - *Flagellazione* - 11 novembre 1948

P. B. Bagatti O. F. M.

(1) *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Aegypti peregrinationem* II, Stuttgardiae 1843 p. 195 ss.

COMMENTARII BREVIORES

Il metropolita Cirillo di Trebisonda ed una sua protesta contro Innocenzo X

Fra i molti patriarchi e metropoliti, medievali e moderni, delle Chiese Orientali, che portarono il nome di Cirillo (più d'uno anche assunto agli onori degli altari), non affatto ignoto, ma neppure dei più conosciuti, è quell'arcivescovo che, di sentimenti cattolici, sebbene membro della Chiesa greca separata, nella prima metà del secolo XVII tenne per un decennio la cattedra di Trebisonda.

Che fosse da annoverare tra i più distinti del suo tempo per dottrina ed eloquenza non sembra, ma come pastore di anime dovette anch'egli essere dotato di non disprezzabili meriti, se tanto salda fedeltà dimostrò verso la comunione cattolica e il supremo Capo romano, da affrontare impavido persecuzioni e mali trattamenti che lo ridussero lontano da quel seggio episcopale che lo aveva reso uno dei più autorevoli pastori d'Oriente, costretto a chiudere la sua esistenza, querulo mendico, in esilio.

La scarsa notorietà del prelato greco di cui parliamo è provata anche dal non conoscersi il nome della sua famiglia. Quanto sappiamo della sua vita è da lui medesimo che lo apprendiamo, ma uno dei particolari più importanti ci viene narrato da chi gli fu compagno, testimone oculare degli strapazzi ch'egli pazientemente subì, resistendo all'odio de' suoi confratelli contro il Vicario di Cristo. Tutto sommato, è poco, ma non del tutto insufficiente, quello che ne conosciamo, per dare un'idea della sua vita e delinearne la figura.

Cirillo nacque a Tessalonica (Salonicco) nel 1585. Chiamato, evidentemente, alla vita monastica, entrò da prima in un convento del Monte Athos, ma verso il trentacinquesimo anno di età lo troviamo a Costantinopoli, nel collegio dei Gesuiti, dove studiando le sacre scienze e dottrine formò il suo spirito cattolico. Fu suo condiscepolo Cirillo Kontaris – poi metropolita di Verria (Macedonia) e patriarca di Costan-

tinopoli e martire della fede cristiana a Tunisi (1640): – dell'uno e dell'altro Cirillo fu maestro il padre Dionisio Guillier, per il quale il Kontaris nutrì sempre una filiale devozione, cordialmente ricambiata con vivo affetto ([1]).

Dopo sei anni di permanenza nel detto collegio, fattosi conoscere ed apprezzare Cirillo, non sappiamo per qual via, dal popolo o dagli anziani della diocesi di Trebisonda, ricevette invito a coprire quella sede, e il patriarca di Costantinopoli, dal quale dipendeva la nomina, previo pagamento di una buona somma di denaro, aderì alle istanze dei trapezuntini.

Cirillo governò per un decennio l'arcivescovado cui era stato assunto, ma la fede cattolica da lui manifestata gli suscitò contro gravi tempeste, sebbene, com'egli medesimo ci assicura, fosse pervenuto a conciliarsi la stima e la venerazione degli abitanti greci e turchi ([2]). Tre volte afferma di essere stato scacciato dalla sua sede, ma egli ci parla chiaramente solo dell'ultima espulsione verificatasi per opera di Cirillo Lukaris allora patriarca di Costantinopoli, eretico calvinista, intorno al 1635 ([3]).

Lasciata Trebisonda, il pastore senza gregge andò a rifugiarsi nella Mingrelia, presso la missione dei Teatini, alla quale era preposto don Cristoforo Castelli, e con quei padri lavorò sette anni, rendendosi particolarmente utile in quel ministero nell'esercizio del quale occorre l'intervento di un vescovo. Ma ricomparendo in funzione sacerdotale, co' suoi attributi di presule, in mezzo al clero scismatico, si espose a nuove persecuzioni, l'epilogo delle quali ci viene raccontato dal padre Castelli ([4]).

([1]) Cf. G. Hofmann S. I. *Griechische Patriarchen und römische Päpste*: II[3], *Patriarch Kyrillos Kontaris von Berröa* in *Orientalia Christiana*, XX, 1 (ottobre 1930). Ivi (pp. 49 ss.) la lettera del P. Guillier a Urbano VIII (Messina 1640), dove tesse un breve cenno biografico del Kontaris, entrato nel collegio di Costantinopoli nel 1620.

([2]) V. il suo memoriale al clero di Francia, edito da E. Legrand, *Bibliographie hellénique du dix-septième siècle*, II, Paris 1894, pp. 15-21.

([3]) Cirillo Lukaris nel 1635 veniva spodestato e sostituito dal Kontaris metropolita di Verria (Berrea), ma tornato l'anno seguente alla riscossa, mise in ceppi il suo antagonista. Senonchè, morto l'eretico patriarca il 29 giugno 1638, il Kontaris ne occupò nuovamente la sede. (Hofmann, op. cit., pp. 50 s).

([4]) M. Tamarati, *Histoire du Catholicisme en Géorgie*, Tiflis 1902, lettera di D. Cristoforo Castelli dalla Mingrelia (Mengrella), 14 novembre 1642. Dato che l'opera del Tamarati, edita in lingua georgiana, non si

Celebrandosi nel luogo ove risiedeva la missione teatina la festa di S. Giorgio (25 aprile 1643), festa grande in quel paese e però celebrata con gran pompa e concorso di popolo, Cirillo si recò alla chiesa per dire anch'egli la messa con la dovuta solennità; e già, parato delle sacre insegne, stava per dar principio al rito, quando udì «un rumore di voci contro di lui» e gli si presentarono innanzi alcuni vescovi, tra i quali era quello di Scalencichelle (Scalindjaqéli, in Mingrelia), chiamato Allaverdelli, o, più correttamente, Alaverdéli, georgiano ([1]). Costui prese la parola, e dichiarando che il confratello di Trebisonda era eretico, sostenne non doversi permettere che celebrasse, e voltosi poi direttamente a lui, «con malissimo termine» gli disse che in nessun modo avrebbe permesso che un «falso profeta et un eretico cattolico» profanasse quell'altare. Dignitosamente rispose Cirillo «non essere lui eretico ma vero cattolico, e predicare et insegnare quelle dottrine, che hanno insegnato tutti i santi Greci come Latini». Replicò Allaverdelli: «Se non sei eretico scomunica il Papa». «Il Papa – ribattè Cirillo – non ha fatto cosa da essere scomunicato, et si deve riverire come Vicario di Cristo e vero successore di S. Pietro».

Dinanzi alla chiara e netta professione di fede intrepidamente formulata dal Trapezuntino, Allaverdelli montò sulle furie. «Non vi dico io – gridò – che costui è papista?». E chiamati alcuni suoi preti e diaconi, ordinò loro di cacciar di chiesa l'intruso. E quelli subito «gli si avventarono addosso come leoni e stracciandoli le sacre vesti, la barba, li capelli e libri, a forza di spinte e di ingiurie lo gettarono fuori tutto lacerato, gridando al popolo che si guardasse da questo lupo franco ([2]), che sotto coperta di pecora greca, era venuto per ingannarli». Cirillo «sopportò ogni cosa con tanta umiltà et pazienza che diede ammirazione a tutto quel popolo». Il relatore del fatto attestava di averlo veduto con la faccia malconcia, la barba e i capelli strappati; aveva perduto una nappa d'oro e l'omoforio, e i suoi libri

trova in tutte le biblioteche, riportiamo larghi passi dei documenti che c'interessano, ivi pubblicati.

([1]) Veramente anche Alaverdéli era il nome di un arcivescovado georgiano (provincia di Kakhéti); è probabile quindi che quel vescovo venisse designato col nome della sede episcopale donde era stato scacciato, sebbene ora disimpegnasse il suo ministero nella diocesi di Scalindjaqéli (nella quale crediamo di poter identificare quella di Scalencichelle dei documenti italiani del tempo). Cf. M. TAMARATI, *L'Eglise Géorgienne des origines jusqu'à nos jours*, Rome 1910, p. 411.

([2]) Nel significato di latino, romano.

erano tutti stracciati, onde n'ebbe tanta compassione che lo abbracciò e consolò con quelle carezze che potè e lo fornì di nuovi libri. Dopo tale avventura, Cirillo se ne andò per i boschi, « camminando per insegnare la strada del cielo » e spesso rimaneva solo e privo di cibo, sopportando molti patimenti.

Evidentemente per sottrarsi a nuove persecuzioni pubbliche e a nuovi maltrattamenti, Cirillo aveva scelto di fare il missionario presso le popolazioni di zone della Mingrelia solitarie e protette da folte boscaglie, ma era, come fa sapere don Castelli, una vita di strapazzi che non poteva durare a lungo, donde la risoluzione del Trapezuntino di recarsi in Occidente, con la speranza di trovarvi buona accoglienza e modo di riprendere la interrotta carriera episcopale, sotto l'ègida del Pontefice romano, da lui così strenuamente e fedelmente difeso e seguìto, non ostante le violenze cui per la sua fedeltà era andato incontro.

Il 30 ottobre 1642 don Castelli scriveva a papa Urbano VIII: « Per alcuni bisogni di questa Missione ho desiderato venire alli piedi di Vostra Santità. Ma non avendo potuto seguire, per avere poca salute, le invio un figlio che è maggiore di me cioè l'Arcivescovo di Trebisonda persona molto devota di Vostra Santità e zelantissimo della santa fede cattolica, come s'è sperimentato nel corso di più anni che meco fatica in questa vigna. Questo servo di Dio viene costì con intenzione di non tornarsene quando da Vostra Santità non le sarà ordinato altrimenti. Supplico la Santità Vostra che si degni raccogliere con la solita sua clemenza, et proteggerlo in quello li potrà occorrere » (1)

Il Castelli aveva dato al profugo per compagno il fratello Francesco Pistica, da lui incaricato di riferire al Papa alcune cose riguardanti la regina di Persia, Artabachi (cioè Elena Atabeg) (2), che era cattolica. Nella successiva lettera, poi, del 14 novembre 1642, che è quella dalla quale abbiamo attinta la drammatica narrazione dello scontro di Cirillo co' suoi avversari, e che non sappiamo a chi fosse diretta (3), scriveva ancora il Castelli: « ...mi è parso bene inviarle il suo dilettissimo figlio P. Cirillo arcivescovo di Trebisonda, il quale per essere stato meco più anni operaio in questa vigna et averlo sperimentato zelantissimo della santa fede cattolica romana ho stimato che

(1) Tamarati, *Histoire du Cathol.* cit., p. 646.

(2) Cf. Tamarati, *L'Eglise Géorgienne* cit., pp. 534 ss.

(3) È indirizzata: « Ill.mo Signore e Padrone Col.mo ». Al destinatario vien dato il titolo di « Vostra Signoria Illustrissima ».

Sua Santità lo vedrà volentieri, e questo buon prelato avrà l'intento [1] di baciarle i santissimi piedi e di morire nella nostra santa religione [2], come le ho consigliato se dal nostro Padre Reverendissimo [3] non le sarà ordinato altrimenti, et a V. S. I. lo raccomando di cuore » [4].

Prima di lasciare l'Oriente, il Trapezuntino aveva avuto il conforto di pacificarsi col nemico che più d'ogni altro lo aveva offeso. Anche questa notizia ci viene dal Castelli in altra sua lettera pure del 30 ottobre 1642 [5]. « Quel Vescovo Alaverdeli — scriveva — che ha maltrattato più degli altri il nostro arcivescovo di Trebisonda si pentì dell'errore, domandò la pace, e fatto amicizia con lui si è ridotto in modo che non sa che si fare, e venendo per vedere la nostra messa si porta in modo edificato che non lascia celebrare dovunque si trova la devozione e spirito con che celebrano i sacerdoti Latini.... » [6].

Giunto a Roma, Urbano VIII accolse Cirillo molto benignamente e dopo avergli fatta fare, in sua presenza e presente il cardinal Pamfili (il futuro Innocenzo X), professione di fede cattolica, seguita dal giuramento, sul Vangelo, di osservarla, pur non impiegandolo, come almeno sembra, in cose d'importanza, gli assicurò una vita agiata e dignitosa.

* * *

Comincia adesso (1643) la seconda parte della vita del Trapezuntino: la prima è la vita in Oriente, quest'altra è la vita in Occidente.

L'esule prelato non era sprovvisto di mezzi, poichè a Roma giunse accompagnato, oltre che dal fratello teatino, anche da alcuni schiavi, « i miei figli comprati col mio denaro », com'egli li chiamava. Tali familiari però richiamarono l'attenzione delle genti di polizia dell'Urbe, le quali fecero un rapporto al cardinal Barberini (il cardinal padrone). La conseguenza fu che l'ospite trapezuntino venne privato de' suoi schiavi, di che egli non potè mai consolarsi.

La congettura che possiamo fare sul provvedimento che tanto lo addolorò è duplice: probabilmente gli schiavi avevano commesso

(1) Che volesse dire: « avrà conseguito l'intento » ? Può darsi che manchi una parola.

(2) Sembra intenda dire nell'Ordine Teatino.

(3) Il Padre Generale dei Teatini.

(4) Tamarati, *Hist. d. Cath.*, p. 644.

(5) Tamarati, op. cit., p. 646.

(6) Questo punto della lettera non è certo molto chiaro. Sulla conversione di Alaverdéli e sulla sua morte cf. Tamarati, *L'Egl. Géor.*, p. 554.

qualche azione per cui gli ufficiali di giustizia erano dovuti intervenire, ma l'aver costretto il prelato a rinunciare ad essi dipese forse dal fatto che essendo battezzati, come tali, secondo i motupropri pontifici di Clemente VII, Paolo III e Pio V [1], non potevano essere trattenuti nella condizione in cui si trovavano. Comunque è certo che quel provvedimento dovette essere ispirato unicamente da ragioni di governo e di ordine pubblico. Che gli schiavi avessero ricevuto il battesimo lo pensiamo perchè ci sembra impossibile che un prelato di sentimenti cattolici com'era il Trapezuntino tenesse al suo servizio degl'infedeli; solo che nella legislazione della Chiesa greca non sappiamo se vi fosse qualche norma, che impedisse ai prelati di tenere schiavi battezzati, mentre a Roma questo caso di coscienza era già stato da lungo tempo contemplato e risolto conforme allo spirito cristiano.

Oltre l'accennata contrarietà subìta durante il suo soggiorno nell'Urbe, un'altra pure afflisse Cirillo: il rifiuto opposto alla richiesta, da lui fatta di ripartire. Dove intendesse recarsi non ci vien detto; egli c'informa soltanto che gli venne impedito di fare un viaggio [2]. Ma non ostante tutto ciò, di Roma l'esule conservò un buon ricordo, ed ebbe a dichiarare che Urbano VIII lo trattò « lauta et magnifica hospitalitate » [3]. Una ospitalità che fu bruscamente troncata appena sul trono pontificio salì Innocenzo X [4].

(1) Motupropri emanati nelle date: 27 giugno 1534, 27 giugno 1535 e 9 settembre 1566.

(2) Della privazione degli schiavi Cirillo si lagnò nella lettera a Leone Allacci (Legrand, op. cit., III, pp. 405-407) e nella protesta del 1654. In questa si dolse pure del divieto opposto al suo disegnato viaggio. Quanto alla privazione degli schiavi abbiamo un caso analogo verificatosi alcuni anni prima. Mons. Spada, governatore di Roma, narrava nel suo *Giornale* (Archivio Caetani, presso la Biblioteca vaticana, Miscellanea N. 1019/145, p. 166) che il 3 agosto 1639 alcuni schiavi del duca di Mont'Alto, il quale abitava presso l'ambasciatore di Spagna marchese di Castel Rodrigo suo parente, dopo essersi fatti battezzare, si erano salvati nel vicino convento della Trinità dei Monti, pretendendo di essere liberati. Vi furono perciò violenze tra gli spagnoli dell'ambasciata e i frati Minimi della Trinità, di nazione e protettorato francese, onde dovette intervenire il cardinal Barberini, il quale fece uscire dal convento i rifugiati e li mandò all'ospizio dei catecumeni per farveli custodire finchè venisse deciso sul reclamo del Montalto. Gli schiavi però non furono restituiti, e il duca se ne lagnava vivamente (proprio come il vescovo Cirillo) ancora vari anni più tardi. (Cf. il cit. *Giornale* di mons. Spada, pp. 188 s.).

(3) Memoriale alla Chiesa Gallicana (Legrand, op. cit., II, p. 16).

(4) « ... nunc ex quo viam universae carnis ingressus ille (Urbano VIII) est, Roma quoque dimissus, tametsi non sine literis commenda-

Quale la causa del licenziamento (egli dice proprio « dimissus ») da Roma? Si trovò coinvolto nella caduta dei Barberini, costretti anch'essi ad esulare, o fu vittima d'intrighi di curia?

La induzione che ci sembra più verosimile è che Cirillo cadesse in disgrazia per la eccessiva libertà di esprimersi della sua lingua. Dalle scritture che di lui ci rimangono impariamo come al suo giungere in Europa egli si meravigliasse fortemente del lusso nel quale vedeva svolgersi la vita dei maggiori prelati occidentali. Figuriamoci a Roma, dove ogni cardinale, ed anche qualche prelato, occupava un intero palazzo con decine e decine di familiari e provvista di portantine, cocchi, cavalli, menando, insomma, la esistenza del gran signore, del principe. Ora, come non si peritò Cirillo, quando fu a Parigi, di far intendere il suo biasimo in uno scritto a stampa ([1]), così è da credere non si peritasse in Roma di manifestare in proposito il suo pensiero, senza reticenze nè peli sulla lingua. E nulla di più facile che qualche acerbo giudizio andasse a ferire direttamente anche quel cardinale che poi doveva uscir papa dal nuovo conclave.

Lasciata l'Italia, l'arcivescovo di Trebisonda si trasferì a Parigi, ed essendo rimasto dolorosamente deluso nelle speranze che aveva concepite venendo a porsi sotto le ali del romano Pontefice (Dio sa quali benefici si era sognato riceverne), volse ora gli occhi alla Chiesa Gallicana, alla quale, al primo sinodo de' suoi capi (1645), rimise un memoriale latino stampato ([2]). Ma guai davvero se la S. Sede avesse adoperato l'arcivescovo Cirillo in qualcuno di quelli uffici diplomatici che richiedevano prelati accorti, prudenti, padroni dei loro nervi, maestri nel servirsi della parola in modo da non urtare, da non indisporre, da nascondere magari, occorrendo, il proprio pensiero, invece di manifestarlo apertamente o anche lasciarlo trasparire.

---

titiis amplissimis ac testimoniis locupletissimis tum meriti ac personae, tum probatae atque exploratae dudum communionis eius ac professionis catholicae, tandem in sinum se vestrum misericordiae plenissimum... infelicissimus archiepiscopus, exul egensque coniicit ». (Mem. alla Ch. Gallic. loc. cit., p. 16).

([1]) » ... tam bene ac honeste personam dignitatemque meam sustinui pro decoro ac modestia episcopi professione primum monachi, hoc est paupertatis studiosi atque a fastu et luxu saecularium hominum duplici titulo alieni, quam inter Latinos fieri passim soleat » (Mem. cit., loc. cit., p. 19).

([2]) Cf. sopra, p. 168, n. 2 e p. 172, n. 3.

Nulla di più naturale e di più opportuno del parlare intorno alla desolazione ed abiezione (come appunto si esprimeva Cirillo) della Chiesa greca; era un argomento anzi da svolgere largamente e con tutta efficacia; ma a che serviva mettervi a riscontro l'asserito fasto della Chiesa latina, sottolineandolo non senza ironia? E perchè poi, lagnandosi delle sue condizioni, atteggiarsi quasi a creditore deluso della S. Sede? Doveva ben comprendere di trovarsi in Europa come un ospite non invitato, venuto, diciamolo pure, se non erriamo, a cercar fortuna nei paesi d'Occidente, e che quindi non poteva avanzare alcuna pretesa. Ma se egli cominciava dal pungere coloro dai quali soltanto poteva sperare qualche cosa, come poteva attendersi di venire esaudito? Per forza anche a Parigi, come a Roma, non poteva raccogliere che insuccessi.

La maggior parte del memoriale però il Trapezuntino dedicava all'autoapologia. Quali testimoni della sua condotta in Oriente citava gli ambasciatori di Francia che, al tempo suo, si erano succeduti a Costantinopoli: De Chesi (1), De Marcheville, De la Haye, e il nunzio apostolico a Parigi, De Baigne, titolare dell'arcivescovado di Atene. Paragonandosi a S. Tommaso di Canterbury e ad Alessandro III, l'uno perseguitato da Enrico II d'Inghilterra, l'altro dal Barbarossa, invocava dalla Francia quella fraterna ospitalità ch'essa aveva accordata, non pochi secoli addietro, ai due insigni personaggi. Rivelava poi lo scopo essenziale del documento. Era morto in quei giorni un suo confratello esule al pari di lui, il vescovo di Bethlehem, al quale la Chiesa Gallicana aveva costituita una pensione annua: ebbene, questa perchè non si sarebbe potuta concedere a lui? Giunto a sessant'anni, divenuto, dopo le sventure toccategli, « vas fictile et contritum » (2), non aveva altra speranza che in tale grazia, in tale carità. « Hospitalitatem nolite oblivisci – scriveva – qui substantiam habetis huius mundi (substantiam ecclesiae) et videtis fratrem vestrum necessitatem habere ». E nella perorazione scongiurava i prelati francesi nei nomi di Crisostomo, Epifanio, dei due Cirilli, di Basilio, del Nazianzeno, dei due Gregori, di Atanasio, Dionisio, Ilario di Poitiers e per gli otto concili ecumenici e per i quattro evangeli..., chiamando in soccorso perfino le ombre dei greci venuti in Italia, dopo la caduta di Costantinopoli, a promuovere il risorgimento della cultura ellenica: cioè del Bessarione, del Crisolora, del Gaza, del Trapezuntio, di Calcondila,

(1) *Recte*: De Cesy.

(2) Memoriale cit., loc. cit., p. 17.

Musuro, Gemisto Pletone, Lascaris e d'altri, mettendo in realtà tutti insieme i greci emigrati ai nostri lidi prima e dopo la occupazione delle rive del Bosforo operata dai turchi.

Non conosciamo gli effetti di quel memoriale, ma par sicuro che Cirillo a Parigi fosse meno fortunato che a Roma. Però era tenuto nel debito conto da quanti s'interessavano alla Chiesa d'Oriente. Leone Allacci, col quale il nostro aveva stretto relazione durante il soggiorno nell'Urbe, citava il suo nome (*Cyrillus Metropolita Trapezuntius*) nella enumerazione dei prelati orientali riconciliatisi con la Chiesa latina [1]. Il padre domenicano Giacomo Goar, incaricato di una inchiesta sui riti dei greci, interpellava Cirillo intorno alla comunione sotto una sola specie, scrivendo in proposito a Bartoldo Nihusio (22 settembre 1647): « In cuius rei fidem, testem adduco locupletissimum, Dominum Cyrillum Archiepiscopum Trapezuntinum, cum quo ea de re satis accurate disceptavi, et a quo audivi, posse communionem ἐξ ἀνάγκης sub una specie ministrari, et (ut a referendis rationibus, quae iuris appellantur, quas probe Praelatus ille satis literatus deducit, abstineam)... » [2]. « Satis literatus »: forse la sua dottrina non sembrava pari alla probità che gli veniva riconosciuta.

Si crederebbe che, quale consultore degli affari ecclesiastici orientali, Cirillo dovesse trovare almeno a Parigi, dopo il suo licenziamento dalla curia romana, un congruo assestamento, ma non fu così.

Scarsamente provveduto dei mezzi di sussistenza, sembra che molto si fondasse per vivere sulla libera celebrazione della messa nelle chiese parrocchiali e conventuali parigine. Però il rito greco esigeva, come anch'oggi esige, un assai maggiore apparato di quello sufficiente per il rito latino, per il quale l'altare, il messale, il calice e i suoi accessori, con l'ausilio di un chierico, di cui si può anche fare a meno, sono sufficienti. Oltre l'altare per la celebrazione invece, il rito greco vuole anche il così detto altare della protesi e il celebrante non può rinunciare agli assistenti. Ora, a Roma, nella chiesa greca di via del Babuino, provvidamente fatta erigere da Gregorio XIII, i profughi e gli ospiti orientali trovavano tutto il necessario, ma altrove non era facile procurarselo, senza una spesa non indifferente. Trovandosi perciò il Trapezuntino in tale distretta a Parigi, diceva: celebrar la messa è un

(1) L. ALLACCI, *De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione*, Col. Agrippinae 1648, col. 1092.

(2) ALLACCI, op. cit., *Adnotationes* di Bartoldo Nihusio, coll. 1651 e 1660.

dovere verso Dio, celebrarla con tutto il rituale particolare ai greci è un dovere verso gli uomini. Mancare a un dovere è sempre un peccato, ma è senza dubbio maggiore quello che si commette mancando verso Dio. E se io mi fo scrupolo di mancare al dovere umano, ecco che son costretto a mancare a quello divino, perchè debbo astenermi dal celebrare. Posto così nella necessità di cadere in uno dei due peccati, Cirillo sceglieva il minore, soddisfacendo al servizio di Dio con un rituale che non era il suo, cioè quello latino. Di egual sentimento però non era l'arcivescovo di Parigi, il quale vietò all'ospite confratello di celebrar messa, ponendolo nell'alternativa o di procurarsi a sue spese il necessario per osservare il rito della sua Chiesa, o di tornarsene a Roma dove avrebbe trovato quanto gli occorreva.

Per tale vertenza il prelato ricorse alla S. Sede, chiedendo dispensa dal celebrare secondo tutte le prescrizioni del suo rito, e ne scrisse in due lettere (del 13 giugno e del settembre 1652), l'una diretta a un cardinale, l'altra a Leone Allacci ([1]), pregando entrambi di appoggiarlo presso il papa.

Non possiamo dire come si risolvesse la questione. Ci è noto solo, incidentalmente, che due anni dopo Cirillo abitava nel priorato parigino dei canonici regolari della Congregazione di Francia, detti di S. Genoveffa ([2]), donde spediva a Roma la fiera, acerbissima protesta da noi rinvenuta e che ha dato occasione a questo scritto.

Il 4 maggio 1654 Innocenzo X conferiva il titolo di arcivescovo di Trebisonda a mons. Agostino Franciotti vicelegato di Avignone. Venuto a conoscenza della cosa, Cirillo arse di sdegno e impugnata la penna buttò giù currenti calamo un memorandum diretto ai membri del sacro Collegio (30 ottobre 1654) ([3]). Come si può vedere dal suo

([1]) LEGRAND, op. cit., III, 402 ss. Le due lettere sono riportate nel testo greco. L'editore scrive: « Nous publions... deux lettres de lui (Cirillo) à Léon Allatius »; ma in realtà la prima è diretta a un cardinale, essendo intestata: « Rev.mo ed emin.mo Signore ».

([2]) Quando Cirillo vi entrò, da poco era morto il fondatore della Congregazione riformata, P. Carlo Faure († 4 novembre 1644), sepolto appunto a S. Genoveffa. La Congregazione fregiava i suoi atti d'uno stemma d'azzurro portante una mano che alza un cuore infiammato, trafitto da una freccia e illuminato dall'alto, con la divisa, ispirata da S. Paolo (Ad Eph., 3, 19): *Supereminea Charitas.* (Cf. *Histoire des Ordres monastiques, religieux et militaires* etc., to. II, Parigi 1714, pp. 378 ss.).

([3]) Trovasi nella corrispondenza del cardinale Antonio Barberini (busta 201, Arcivescovi ecc., Trebisonda), nell'Archivio Barberini, presso la Biblioteca Vaticana. All'originale greco, col sigillo della casa del priorato

tenore, che riportiamo nell'originale greco e nella versione italiana, nella forma della protesta il vecchio prelato passò veramente i limiti che ogni buon cattolico avrebbe dovuto imporsi. Bisogna proprio dire ch'egli perdesse le staffe, nella esacerbazione del torto ricevuto. Ma si può dire che in realtà gli si fosse fatto torto?

A noi sembra che Cirillo prendesse un equivoco. Di fronte alla S. Sede egli si trovava nelle medesime condizioni in cui era venuto a trovarsi Cirillo Kontaris quando aveva occupato la sede patriarcale di Costantinopoli: ufficiosamente riconosciuto come cattolico e come patriarca, ufficialmente tenuto nel conto di tutti gli altri prelati della Chiesa greca separata. Infatti la Congregazione di Propaganda si offerse di sussidiare il Kontaris con quattromila piastre in una sola volta o con cinquecento piastre annue, finchè, ben inteso, fosse in possesso del patriarcato, ma segretamente (1), perchè vigendo la separazione delle due Chiese greca e latina, non poteva il Pontefice romano riconoscere il patriarca di Costantinopoli eletto secondo il regime di separazione. E difatti i titoli patriarcali di Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e quelli episcopali delle altre Chiese di Oriente venivano liberamente assegnati dal papa a prelati latini che si volevano decorare della dignità di vescovi, destinandoli ad uffici di curia o diplomatici. E perchè si sarebbe dovuto fare un'eccezione per l'arcivescovado di Trebisonda? Il titolo del quale, prima che venisse conferito al Franciotti, era già stato goduto da due suffraganei della diocesi di Praga: Simone Brosius Horsteinius (d'Horstein), nominato il 24 agosto 1626, e Crispino Fuck di Hradiště, premostratense, nominato il 18 aprile 1644 (2). Quando il secondo aveva ricevuta la nomina, Cirillo era a Roma: come mai allora non aveva protestato? È possibile che del conferimento di quel titolo, fatto anche anteriormente, egli nulla sapesse?

---

di S. Genoveffa di Parigi, è unita una versione italiana sincrona, evidentemente fatta a Roma dai segretari del Barberini. La nostra versione, riscontrata sull'originale, non discorda da essa, ma è redatta in forma moderna.

(1) « ... 500 piastre... ogni anno sinchè sarà in possesso della Sede Patriarcale di Costantinopoli ». L'emolumento doveva essere pagato « secretamente » da un agente della Congregazione di Propaganda residente a Costantinopoli. Si capisce che tali sovvenzioni dovevano servire a tenere unito il patriarca con Roma e ad aiutarlo nella lotta contro la setta calvinista, partigiana di Cirillo Lukaris.

(2) P. GAUCHAT, *Hierarchia Catholica Medii et recentioris Aevi*, IV, Monasterii 1935, p. 342.

La protesta del Trapezuntino non ebbe alcun seguito: mons. Franciotti continuò per tutta la vita a intitolarsi arcivescovo di Trebisonda. Quanto a Cirillo non sappiamo se dopo quella violenta rimostranza compisse altri atti. Contava sessantanove anni: forse ben poco gli rimaneva da vivere.

Traendo adesso la conclusione dalle notizie che sulla sua vita abbiamo potuto raccogliere, se crediamo di dovere ammettere ch'egli ebbe un carattere alquanto difficile e che la prudenza e la saggia moderazione nel parlare e nello scrivere non dovettero essere precisamente le doti per cui si distingueva; dobbiamo altresì riconoscere che da buon prelato cattolico elesse oltraggi, patimenti ed esilio piuttosto che venir meno alla vera fede e al giuramento per essa prestato, e questo basta perchè la sua memoria meriti a buon diritto di venire mantenuta ed onorata nella storia delle relazioni fra le Chiese greca e latina.

Ciro Giannelli – Pio Pecchiai

N. B. Il documento greco che ha dato origine al presente articolo fu trovato dal Pecchiai nell'ordinare i carteggi dell'Archivio Barberini; il Giannelli ne curò la trascrizione e collaborò alla ricerca bibliografica. La stesura dell'articolo è opera del Pecchiai.

TESTO DELLA LETTERA DI CIRILLO (*)

†

f. 1r Πανιερώτατοι καὶ ἐμινεντίσιμοι καρδινάλες!

† Ἂν ἐγὼ δὲν ἥμουν καθολικός, ἢ ἂν καὶ Λατῖνοι τινὲς ἦσαν εἰς τὴν Τραπεζοῦντα, ἀδελφοί, ἔπρεπεν ἐκεῖ ὁ μακαριώτατος πάπας νὰ βάλη ἐπίσκοπον· ἀμὴ ἐπειδὴ ἐκεῖ Λατῖνος δὲν εἶναι κανείς (καὶ

3 Τραπεζουντα; πάπας: πα̅ orig. e così spesso.

(*) Il testo originale della lettera è stato riprodotto colla maggiore fedeltà possibile, rispettando, di regola, le scorrettezze e le inconseguenze grafiche dell'autore (p. es. μόλα, linn. 44, 48 ecc., invece di μ' ὅλα, σόνει, lin. 35, contro l'esatto σώνει, linn. 59 e 93, ποιμένουσι, lin. 72, contro ποίμαινε, lin. 70). In alcuni pochi casi (sopratutto di accenti omessi o superflui), allo scopo di evitare che si pensi ad un errore di stampa e per non ricorrere agli antiestetici (*sic*) o (!), è stata accolta nel testo la lezione corretta e riportata in nota quella dell'originale. La punteggiatura è modificata secondo l'uso moderno.

C. Giannelli

τοῦτο εἶναι φανερόν), καὶ ἐγὼ εἶμαι χάρητι Θεοῦ καθολικός, ἄτυχα ἔκαμε καὶ παράνομα νὰ βάλη ἐκεῖ, ὁποῦ εἶμαι ἐγώ. Διότι 35 χρόνους εἶναι τώρα, ἀδελφοί μου, ἀφοῦ ἔγινα ἐγὼ καθολικὸς εἰς τὸ ὀσπῆτι καὶ τὸ σχολεῖον τῶν ἐν Κωνσταντίνου πόλει Ἰησουβητῶν, καὶ τρεῖς φοραῖς μὲ ἐδίωξαν ἀπὸ τὴν ἐκκλησίαν διὰ τὴν πίστιην αὐτήν. Καὶ εἰς τὴν Μεγκρελία πολλὰ κακὰ ἔπαθα καὶ ἀφορισμοὺς πολυχρονίους ὁμολογόντας τὴν ὀρθόδοξον πίστιν καὶ διὰ νὰ μὴν ἀναθεματίσω τὸν πάπαν. Καὶ τέλος ἄφεισα καὶ πατρίδα καὶ συγγενεῖς καὶ φίλους καὶ τιμαῖς ὅλαις, καὶ ἦλθα μὲ τοὺς Τεατίνους ἀπὸ τὴν Μεγκρελία εἰς τὸν πᾶπαν ὀρθά, ὄχι πῶς ἤμουν ἐνδεής, διὰ νὰ τοῦ γυρεύσω τίποτις, ἀμὴ διὰ νὰ τὸν προσκυνήσω μόνον καί, πέρνοντας τὴν εὐχήν του, νὰ γυρίσω πάλαι εἰς τὴν Μεγκρελία νὰ ὁμολογῶ τὰ ὅσα εἶδα καλά.

Ὁ δὲ πάπας ὁ νῦν (ἦτον τότε καρδινάλης Παμφίλιος) ἤκουσε τὴν προφεσιόνε τῆς πίστεως μου, καὶ τὸ χερί (sic) μου ἔβαλα εἰς τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον ἀπάνω, νὰ τὴν φυλάξω εἰς ὅλην μου τὴν ζωήν, καί, ἂν παραχωρίση ὁ Θεὸς καὶ ἔλθουν κίνδυνοι, νὰ τοὺς ὑπομείνω μέχρι καὶ τοῦ θανάτου. Καὶ τὸ ὄνομά μου ἐγράφθη εἰς τὸν κατάλογον, καὶ διαλαλεῖται παντοῦ πῶς ὁ Τραπεζοῦντος μητροπολίτης Κύριλλος ἦλθε θεληματικῶς καὶ ἑνώθη τῇ ἁγία ἐκκλησία τῇ ῥωμαϊκῇ.

Καὶ ὅλα τοῦτα τὰ ἠξεύρετε καὶ ἐσεῖς καλά, ὅτι σὰς τὰ ἐμαρτύρησαν καὶ Ἰησουβῆται καὶ οἱ Τεατίνοι, καί, τὸ μεγαλίτερον, τὰ ἔργα μου τὸ μαρτυροῦσι, ὅτι διὰ νά μου πάρετε τοὺς σκλάβους μου αὐτοὺς καὶ νὰ μὲ ἐμποδίσετε ἀπὸ τὴν στράταν μου, τὸ ὑπόφερα ὅλον. Καὶ σὰν με ἔφερεν ὁ Θεὸς ἐδώ, ἐμνημόνευσα τὸ ὄνομα τοῦ πάπα πάντα εἰς τὴν λειτουργίαν μου, τὸ ὁποῖον δὲν χρεωστῶ κατὰ τὸ ῥητόν μου νὰ τὸ κάμω, μόνον τοῦ κατὰ τόπον ἐπισκόπου.

Καὶ εἶναι τρεῖς χρόνοι τώρα ὁποῦ σᾶς γράφω μὲ μεγάλην ταπείνωσιν, σὰν ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα ἢ σὰν ὁ δοῦλος πρὸς τὸν αὐθέντην του, τὸ ὁποῖον δὲν τὸ ἔκαμνα ποτὲ μηδὲ ἐγύριζα νὰ σὰς λογιάσω ποσῶς, ἂν εἶχα τὶ βλάψιμον εἰς τὴν πίστιν. Ὥστε ἀπὸ τοῦτα ὅλα εἶναι φανερόν, ὅσον σύνει καὶ παραπάνω νὰ γρυκήση κάθε ἕνας, πῶς ἐγὼ εἶμαι καθολικὸς σωστὰ καὶ ὀρθόδοξος χάρητι Θεοῦ, καὶ κανεὶς δὲν ἠμπορεῖ νὰ εἰπῇ τὸ ἐναντίον, μόνον ἂν εἶναι ἐχθρὸς ὁποῦ ἔχει τὸν διάβολον μέσα του καὶ κριματίζει θανάσιμα.

Ἐπαρανόμησεν ὁ πᾶπας εἰς τοῦτο, τὸ λοιπόν, ἀδελφοί, καὶ μᾶς ἀδίκησε φανερά, διότι εἶναι τόσες ἐπισκοπαῖς εἰς τὴν ἀνατολικὴν

9 δια να. 10 prima di ἀφορισμοὺς si legge πειρα(σμοὺς), cancell. 11 leggi ὁμολογῶντας, cf. μιμδντας per μιμῶντας lin. 85 etc. 13 με. 35 γρυκήση: leggi γροικήση.

ἐκκλησίαν ἀσθενημέναις καὶ ταπειναῖς, ὁποῦ χρηάζουνται τὴν βοήθειαν τοῦ πάπα ἐξ ἀνάγκης διὰ νὰ ἀναστηθοῦν καὶ νὰ διορθωθοῦν, ἀμὴ αὐτὸς δὲν ἐγύρισε ποτὲ τὰ μμάτια του νὰ λογιάση καμίαν ἀπὸ κείναις. Καὶ μόλα τοῦτα χρεωστεῖ νὰ τὸ κάμη μὲ μέγαν κίνδυνον τῆς ψυχῆς του, τώρα ἔχει καὶ τὴν δύναμιν μεγαλίτερην. Βλέπει καὶ τοὺς ποιμένας τῶν προβάτων ἀκόμη, πῶς πέρνουν τὰ κουτζὰ καὶ τὰ ἀσθενημένα εἰς τοὺς ὤμους τους καὶ εἰς ταῖς ἀγκάλιας τους, διὰ νὰ παρακινηθῇ νὰ κάμη καὶ αὐτὸς τὸ ὅμοιον. Μόλα τοῦτα δὲν ἔκαμε τίποτις πρὸς ἐκείνας, μοναχὰ τὴν Τραπεζοῦντα ἐνθυμήθη τῶρα ὁ [f. 1v] εὐλογημένος, καὶ ταύτην || παράνομα, καὶ ὄχι σὰν ποιμένας ἀληθινός, ἀμὴ σὰν *μησθωτὸς καὶ οὐκ ὢν ποιμήν* (Ioh. X, 12), διατὶ δὲν τὸ ἔκαμε διὰ δόξαν Θεοῦ καμίαν ἢ διά τινα σωτηρίαν ἐκεινῶν, ἀλλὰ διὰ πάθος διαβολίτικον. Ὅτι, ἂν εἶχε κανένα ζῆλον πνευματικὸν εἰς τοῦτο ὁ μακαριώτατος, ἀδελφοί, ἤθελε βοηθήση ἐμένα νὰ γυρίσω ἐκεῖ, ὁποῦ εἶμαι γνήσιος μητροπολίτης ἐκείνης καὶ νόμιμος, ὁποῦ ἔχει δύναμιν ὅσον σώνει. Ἀμὴ ἐγὼ ἔχω δώδεκα χρόνους ἐδῶ, καὶ πάντα μὲ βλέπει, ἀμὴ ποτέ του δὲν μὲ ἐνθυμήθη μηδὲ μὲ ἐλόγια πρὸς τοῦτο τὸ τέλος.

Διὰ τοῦτο καὶ τώρα ὁποῦ ἔκαμε καὶ αὐτὸν τὸν κακόμοιρον, τὸν ἔστειλε καὶ κάθεται εἰς τὴν Ἀβινιόνα. Ἔτζι ἔκαμε καὶ ἄλλον εἰς τὴν Ἀθῆνα καὶ εἰς τὴν Κορ⟨ί⟩νθω καὶ εἰς τὴν Νίκαιαν, καὶ τῶρα γυρίζουν εἰς τὸ Παρῆσι. Ἄναψε τὸν λύχνον, ἀμὴ δὲν τὸν ἔβαλεν ἀπάνω εἰς τὴν λιχνίαν διὰ νὰ λάμπη πᾶσι τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ κα⟨τὰ⟩ τὸ εὐαγγέλιον, ἀμὴ τὸν ἔχωσεν ἀπὸ κάτω στὸ μόδι (cf. Matth. V, 15). Τοῦτα τὰ ἔργα δὲν εἶναι ἀληθινοῦ ποιμένος ποτέ, ἀλλὰ μισθωτοῦ καὶ παρανόμου μᾶλλον, ὁποῦ δὲν τοῦ μέλει περὶ τῶν προβάτων τοῦ Χριστοῦ ποσῶς (cf. Ioh. X, 13) μήτε τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ μοναχὰ διὰ νὰ γεμήση τὴν κοιλίαν του, διότι τέτοια μήτε ὁ Χριστὸς μᾶς ἐπαράγγειλε ποτέ, ἀδελφοί, μήτε οἱ ἀπόστολοι μᾶς ἐδίδαξαν, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ ἐναντίον. *Ποίμαινε τὰ πρόβατά μου* καὶ *ἀκολούθει μοι*, εἶπεν ὁ δεσπότης τοῦ Πέτρου (Ioh. XXI, 16 et 19), καὶ τὸ ἔκαμε. Ποῖα πρόβατα ποιμένουσιν οὗτοι καὶ πῶς ἀκολουθοῦσι τῷ Χριστῷ; Παραμύθια φαίνονται τὰ καμώματα ταῦτα καὶ ὄχι παραγγελίαις Χριστοῦ. Καὶ ἄλλου· *καθὼς ἀπέσταλκέ με ὁ πατήρ, οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμόν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με πατρός, οὕτω κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς* (Ioh. XX, 21 + VI, 38). Καὶ οὔτε ὁ Χριστὸς ἀντέστη τὸ θέ-

50 καὶ ταύτην ripetuto per err. al princ. del f. 1v. 51 ποιμήν: μοιμήν. 53 δια. 56 δωδεκα. 59 αὐτὸν corretto, come sembra, da ἐκει(νον) 70 προβατά μου; ἀκολουθει. 74 ἀπεσταλκέ με. 75 πατρος.

⟨λη⟩μα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, οὔτε οἱ ἀπόστολοι τὸ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ μετὰ σπουδῆς καὶ χαρᾶς ἐποίησαν τὸ τέλος τῆς ἀποστολῆς, ὅπερ ἐστὶν ἡ δόξα τοῦ Θεοῦ. Καὶ τοῦτο εὐλόγος, διότι ἡ ἐπισκοπικὴ χάρις τοῦ παναγίου πνεύματος δὲν δίδεται ποτὲ εἰς κενόν, καὶ ὅποιος δὲν ὑπάγει ἐκεῖ ὁποῦ τὸν ἀποστείλει ὁ Θεός, πολλαπλασίως κολάζεται, διότι ζημιοῖ καὶ τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν σωτηρίαν ἐκεινῶν.

Ποῖος ἠμπορεῖ νὰ εἰπῆ τώρα πῶς δὲν ἐπαρανόμησεν ὁ πάπας εἰς τοῦτα, ὁποῦ ἐδιάβασεν τὰς ἁγίας συνόδους; Ποῖοι ἄλλοι πᾶπαι εὑρίσκονται ὁποῦ ἔκαμαν τὸ ὅμοιον, τοὺς ὁποίους μιμῶντας ὁ πάπας τώρα ἠμπορεῖ νὰ εἰπῆ πῶς δὲν εἶναι παράνομος; Δὲν ἠμπορεῖς νὰ εὕρης μηδὲ ἕναν νὰ μοῦ εἰπῆς, ἀδελφέ, ἂν κοσκινήσης καὶ ὅλα τὰ βιβλία τοῦ κόσμου, ὅτι διὰ νὰ εἶναι τὸ ἔργον τοῦτο ἀδικία φανερή, δὲν ἀπετόλμησε μηδὲ κανεὶ⟨ς⟩ ἀπὸ ἐκείνους νὰ τὸ κάμη ὡς τὰ τώρα. Τώρα μοναχὰ ὁ Ἰνοτζέντος ὁ πάπας ἀπετόλμησε, αὐτὸς πρῶτος ἐχάλασε τὴν σφραγὴν ἀδικόντας ἐμέ· διὰ τοῦτο καὶ αὐτουνοῦ πρώτου πρέπει νὰ δοθῆ καὶ τὸ 'παράνομος' ὄνομα ἀνάμεσα εἰς ὅλους τοὺς πάπας. Ἐφανερώθη, τὸ λο⟨ι⟩πόν, ἀδελφοί μου, ὅσον σώνει καὶ παραπάνω, ἡ ἀδικία καὶ τὸ παράνομον.

Διὰ τοῦτο ἀναγκαῖον εἶναι ἡ αὐθεντία σας νὰ ἐξυπνίσετε καὶ νὰ ἀναστήθητε εἰς τὰ ποδάρια ἀπάνω διὰ νὰ ἐλευθερώσετε καὶ || τὸν f. 2r
μακαριώτατον μας δεσπότην καὶ πάπαν ἀπὸ τὴν ἁμαρτίαν αὐτήν, καὶ ἐμένα τὸν ταπεινὸν ἀπὸ τὴν ἀδικίαν καὶ τὴν ἰμφάμιαν, καὶ τὸν κακόμοιρον ἐκεῖνον ἀπὸ τὸ ψεύτικον χειροτόνημα, δίδοντάς του ἄλλον τίτουλον σᾶν πρέπει, νὰ ἐλευθερώσετε ἀκόμη καὶ τοῦ λόγου σας ἀπὸ τὸ κρῖμα, ὅτι ἐπηκοινονήσετε, καὶ ὅλους ὅλους ἀπὸ τὸ σκάνδαλον καὶ τὴν κατηγορίαν. Οὕτω ποιήσετε, ἵνα καὶ ἡ χάρις τοῦ Χριστοῦ εἴη μετὰ πάντων ὑμῶν

1654 / μηνὶ ὀκτωβρίῳ 30

δοῦλος ταπεινὸς τῆς ἁγιωσύνης ὑμῶν

Κύριλλος ὁ Τραπεζοῦντος.

79 εὐλόγος, leggi εὐλόγως; 83 ἠμπορει; 87 μὴδὲ; 90 μονὰχὰ; ἰνοτζεντος; ἀπελτόλμησε; 91 σφραγὴν: intendi σφραγίδα, nel senso di 'ordine sacro': l'anonimo traduttore italiano della supplica ha rettamente interpretato: 'ardì guastare l'o r d i n e s a c r o'; 92 παρανομος; ἀναμεσα; 96 δια νὰ; 99 ψευτικον; 100 dopo πρέπει si legge καὶ την, cancell.; 101 ἐπηκοινονήσετε da intendere come ἐπηκοινονήσατε (*recte* ἐπεκοινωνήσατε): 'giacchè anche voi siete stati partecipi' (dell'ingiustizia commessa dal papa).

VERSIONE ITALIANA

Eminentissimi Signori, s'io non fossi cattolico, oppure se in Trebisonda fossero dei latini, avrebbe ragione il Papa di mettervi un altro vescovo. Ma mentre che non v'è alcun latino, ed io per grazia di Dio sono cattolico, operò malamente e ingiustamente collocando un altro là dove son io. Poichè, fratelli miei, è da trentacinque anni che mi son fatto cattolico in Costantinopoli, nella casa e scuola dei Gesuiti, e ben tre volte sono stato scacciato dalla Chiesa per la fede, ed in Mingrelia [1] ho patiti molti mali e lunghissimi esilii per confessare la fede cattolica e per non anatemizzare il Papa. Ed al fine lasciai la patria, gli amici e i parenti e ogni onore, e venni dritto al Papa coi Teatini dalla Mingrelia a confessare quanto di buono avevo visto al Papa di allora [2], presente il cardinal Panfili, il quale ascoltò la mia professione della fede che giurai sopra il Vangelo di osservare tutta la mia vita, e di soffrire insino alla morte ogni pericolo che Dio fosse per permettere. Il mio nome sta scritto nel catalogo [3], e di costì si sparse la voce che Cirillo metropolita di Trebisonda venne volontariamente ad unirsi alla Santa Romana Chiesa.

Ora, tutte queste cose, attestate a voi dai padri Gesuiti, voi ben le sapete, e quel ch'è più le attestano le opere, poichè avendomi voi presi i miei schiavi e impedito il mio viaggio, tutto sopportai. Anzi, subito che Iddio mi portò qua, cominciai a nominar sempre il Papa nelle mie messe, non essendo, secondo il mio rito, obbligato a nominare altri che il vescovo diocesano. Sono già tre anni che vi scrivo con grande umiltà, come un figlio al padre o come un servo al suo padrone. Ora ciò non avrei fatto mai, nè pensiero mi sarebbe mai venuto di voi, se nella fede avessi avuto difetto. Sì che da tutte queste cose è chiaro, più di quanto occorra a chi voglia vedere, che io sono cattolico e ortodosso per la grazia di Dio. Ed il contrario non può dire se non qualche mio nemico che abbia il diavolo addosso, o che stia in peccato mortale.

Dunque il Papa ci ha fatto torto chiaramente, atteso che nella Chiesa Orientale vi sono tanti vescovadi i quali, caduti in pessimo stato, sono bisognosissimi del soccorso del Papa per sollevarsi, ma egli

(1) Paese della Russia meridionale, nella Transcaucasia occidentale.

(2) Urbano VIII..

(3) Forse si richiama all'elenco dei prelati orientali convertiti al cattolicesimo pubblicato dall'Allacci (cf. n. 21).

non ha mai dato loro un'occhiata nè ci ha pensato affatto [1]. Eppure di ciò egli tiene obbligo sull'anima sua, massime adesso che si trova in potenza maggiore [2]. Vede che i pastori tengono abbracciate sulle spalle e al petto le pecore zoppe e malsane, e ne deve prendere stimolo a far lo stesso, ma tuttavia questa cura non l'ha per nulla imitata.

Solamente ora si è ricordato di Trebisonda, fuori bensì d'ogni dovere e senza modo di buon pastore, ma a guisa di mercenario. Perchè egli non ha operato per la gloria di Dio o per la salute di quelli, ma per la propria diabolica passione. Se infatti, o fratelli, Sua Santità avesse avuto, in ciò che ha fatto, qualche zelo spirituale, avrebbe piuttosto aiutato me, per farmi tornare colà dove sono io il proprio e legittimo metropolita, avendo egli sufficiente potenza per farlo [3]. Ma in dodici anni che sto qua, egli non mi ha mai volto uno sguardo, non si è ricordato neppure di me, a questo fine. E perciò ha mandato quel povero uomo che se ne sta in Avignone. Altri ancora mandò ad Atene, a Corinto, a Nicea, ed essi ora sono tornati a Parigi [4]. Egli accese la lucerna, ma non la pose sù, nel portalampade, per illuminare omnes qui sunt in domo, secondo il Vangelo, bensì la mise sotto il moggio.

Tali azioni non sono di vero pastore, ma di mercenario ed ingiusto che non ha cura delle pecore di Cristo nè della gloria di Dio, e solamente attende ad empirsi il ventre. Perchè tali cose nè ci furono raccomandate da Cristo nè insegnate dagli Apostoli, ma piuttosto il contrario. « Pasce oves meas et sequere me », disse Cristo a Pietro, e questi lo fece. Ma quali pecore pascono costoro, ed in che modo van dietro a Cristo? Favole sembrano queste azioni, non già raccomandazioni di Cristo. E altrove: « Sicut misit me Pater, non ut faciam voluntatem meam, sed eius qui misit me Patris, ita et ego mitto vos ». E nè Cristo resistette alla volontà del Padre, nè gli Apostoli a quella di Cristo, ma con diligenza e letizia eseguirono l'apostolato, chè in questo

[1] Non si può dire se e quanto il rimprovero fosse meritato; è certo però che, assegnando al Franciotti il titolo episcopale di Trebisonda, il papa aveva compiuto un atto puramente formale, come era l'uso costante nel dispensare titoli di Chiese in *partibus infidelium*, e non perchè avesse l'intenzione di dedicare particolari cure a quella diocesi orientale che sfuggiva completamente alla sua giurisdizione diretta.

[2] Su che fondasse quest'affermazione non è facile dirlo.

[3] Affermazione infondata anche questa, com'è ben evidente.

[4] Ma il papa non aveva « mandato » nessuno a quelle Chiese nominate da Cirillo. Erano tutte assegnazioni del tutto formali e nient'altro (cf. sopra p. 177, n. 2).

consiste la gloria di Dio. E con ragione, poichè la grazia che lo Spirito Santo conferisce nel dare i vescovadi, non si dà invano, e chi non va dove lo manda Iddio, è castigato in molte maniere, perchè oltraggia la gloria di Dio e la salute di quelli.

Ora, chi può dire che il Papa in queste cose non abbia peccato, mentre ha letto le sacre Sinodi ? Si trovano Papi che habbiano fatto cosa simile che si possa scusare come priva di male perchè fatta imitando quelli ? (1). Se svolgerete tutti i libri, non ne troverete uno, perchè essendo ciò torto tangibile, nessuno finora osò farlo. E ora solo Innocenzo ardì guastare l'ordine, offendendo me. E perciò bisogna che lui solo abbia questo nome d'ingiusto tra tutti gli altri Papi, e già il torto si vede troppo chiaro. Dovete adesso svegliar voi stessi ed eccitarvi a liberar il nostro SS.mo Papa da tale errore, e me da tale ingiustizia ed infamia, e quell'altro poverino dalla irrita ordinazione, conferendogli, com'è giusto, un altro titolo, e liberate voi medesimi dal peccato del quale siete partecipi, e tutti dallo scandalo e dal mal nome. Fate ciò affinchè la grazia dello Spirito Santo sia con tutti voi.

Ottobre, 30 1654

Servo umile delle Santità vostre
CIRILLO METROPOLITA DI TRAPEZUNTA.

(Fuori) Eminentissimo Principi
Cardinali ANTONIO
BARBERINO

Romae
Bugy – vicino a S. Andrea della Valle (2)

(Sigillo in cera, ovoidale, recante lo stemma dei Canonici Regolari di S. Genoveffa: una mano che sorregge un cuore infiammato trafitto da una freccia e illuminato dall'alto, col motto: *Supereminceat* *Chari[tas]*. Attorno la leggenda: † *Sigillum p[rioris] piae domus S. Genovefae ordinis cano[nicorum] reg[ularium]*).

(1) Tutto questo e quello che segue è affatto inesatto.

(2) Questo « Bugy », seguito dall'indirizzo, dovette essere, probabilmente, l'agente dei Canonici parigini di S. Genoveffa a Roma.

Écrits de Macaire Macrès et de Manuel Paléologue dans les mss. Vat. gr. 1107 et Crypten. 161

Dans l'article MACRÈS, Macaire, du Dictionnaire de théologie catholique, L. Petit énumère quatre écrits de cet auteur (1):

1. Sur la procession du Saint-Esprit, contre les Latins. *Inc.* Τὰ θεῖα τῶν Χριστιανῶν δόγματα. — Publié par Dosithée, patriarche de Jérusalem, Τομος καταλλαγης, Jassy, 1692, 412-420.

2. Sermon pour l'invention et la translation des reliques de Ste. Euphémie, martyre (11 juillet). *Inc.* Ἀλλὰ πῶς ἄν τις (2) (BHG 622). — Sous le nom de Macaire Macrès dans les mss. Athos, Vatopedi 635 (550) (ann. 1422), f. 228-238, et Paris, Bib. Nat., Coislin gr. 307 (ann. 1552), f. 437-442v. Anonyme, cod. Vat. gr. 1107, f. 288-297v; Ehrhard III 153 320 337. Ailleurs (DTC IX, 2, col. 1928) L. Petit l'attribue à Manuel II Paléologue (3), sans s'apercevoir que c'est la même pièce dont il a parlé dans l'article Macrès.

3 et **4.** Descriptions de deux icônes (S. Démétrius martyr et Nativité). — Publiées (sous le nom de Marc Eugénique) par C. L. Kaiser, Philostratei libri de gymnastica quae supersunt, Heidelberg

(1) *Dictionnaire de théologie catholique* (= DTC), IX, 2, Paris 1927, col. 1507-1508. Pour apprécier à sa valeur l'article de Petit il faut le comparer avec ce qu'on savait avant lui (p. ex. K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur,* éd. 2, München 1897, 113-114) ou avec ce qu'on a écrit après lui sans connaître son travail. L'Εγκυκλοπαιδικον λεξικον d'Eleftheroudhakis (9, Athènes 1930, p 37) et la Μεγαλη ελληνικη εγκυκλοπαιδεια (16, Athènes 1931, p. 486, col. 3) mentionnent un seul écrit de Macaire Macrès, le traité contre les Latins sur la procession du Saint-Esprit. — ATHÉNAGORAS, métropolite de Paramythia et Parga, dans Ἐπετηρὶς ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 5 (1928) 188-189, ne s'occupe pas des écrits de Macaire. Parmi les renseignements biographiques qu'il donne, corriger une double erreur: Macaire, d'origine juive, et confesseur de l'empereur Manuel II, n'est pas Macaire Macrès, mais Macaire Xanthopoulos; G. PHRANTZÈS, *Chronicon minus,* PG 156, 1032 B et SYROPOULOS II 16, ed. R. Creyghton, p. 12.

(2) BHG = *Bibliotheca hagiographica graeca,* ed. 2, Bruxelles 1909. — PG = MIGNE, *Patrologie grecque.* — Ehrhard A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche,* III, 1, Leipzig 1943.

(3) L. PETIT, *Manuel II Paléologue,* DTC, IX, 2, col. 1928.

1840, 129 142. Le cod. Laurentian. LXXIV 13 (f. 224ᵛ-225) les attribue à Macaire Macrès (¹).

Grâce à l'ouvrage monumental d'Albert Ehrhard nous pouvons aujourd'hui, tout d'abord allonger cette liste de trois unités, ensuite indiquer quatre autres ouvrages de Macaire, dont trois faussement attribués jusqu'ici à Manuel Paléologue. Ehrhard signale les ouvrages suivants:

5. Discours pour la fête des SS. Pères des sept conciles œcuméniques (9, 11 ou 12 octobre). *Inc.* Τῶν ἐν ὁσιότητι (δια)λαμψάντων. — Sous le nom de Macaire Macrès dans le ms. Athos, Vatopedi 631 (546) (ann. 1422) f. 109ᵛ-131; Ehrhard III 315 337. Anonyme, cod. Vat. gr. 1107, f. 212ᵛ-236ᵛ. Attribué à Manuel Paléologue par le Catal. cod. hag. graec. Bib. Vat. (²), et par L. Petit (DTC, IX, 2, col. 1928).

6. Eloge de S. David de Thessalonique (26 juin). *Inc.* Θεῖόν τι χρῆμα ἡ ἀρετή. — Sous le nom de Macaire Macrès dans le ms. Athos, Vatopedi 637 (552) (ann. 1418), f. 160ᵛ-175; Ehrhard III 313 337. Anonyme, cod. Vat. gr. 1107, f. 272ᵛ-288. Attribué à Manuel Paléologue par le Catal. cod. hag. graec. Bib. Vat. et par L. Petit (DTC IX, 2, col. 1928). Publié sous le nom de Manuel Paléologue, d'après le cod. Vat. gr. 1107, par V. Latyšev, О житіяхъ преподобнаго Давида Солунскаго (Записки Императорскаго Одесскаго Общества Исторіи и Древностей, 30) Odessa 1912, 236-251 (³).

(¹) Je cite la publication de Kaiser (que je n'ai pas vue) d'après L. Petit, *Marc Eugénicos,* DTC, IX, 2, col. 1974.

(²) *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Bibliothecae Vaticanae,* ed. Hagiographi Bollandiani et Pius Franchi de' Cavalieri, Bruxelles 1899, p. 98, cod. Vat. gr. 1107: « complectitur opera varia Manuelis Palaeologi quae inter » etc.

(³) Sur S. David de Thessalonique (26 juin) v. A. Vasiliev, *Life of David of Thessalonica* dans *Traditio,* 4 (1946) 115-147. Je note à toutes fins utiles que l'ancienne *Vie* de S. David (BHG 493) existe dans au moins 10 mss., presque tous au Mont Athos: Philotheou 8, n. 32. Lavra 644 (E. 182) f. 357ᵛ-363. Dionysiou 52 n. 15. Lavra 438 (Δ. 62), f. 139ᵛ-143ᵛ. Dionysiou 145, n. 31. Lavra 1966 (ω 154), f. 175-183. Xeropotamou 242, n. 11 (ces deux derniers mss. sont du XVIIᵉ s.). Hors de l'Athos: Berlin, Gr. fol. 57. Escurial Y II 3 (non pas V. 11. 3). Chalcé (Halki), Ecole théologique, cod. Schol. (non pas Mon.!) 40, f. 184ᵛ-194ᵛ. — Les reliques de S. David, découvertes (non pas transférées!) à Pavie (San Pietro in Ciel d'Oro) en 1504 (*Act. SS. Iun., t. 5;* Anvers 1709, 178), se trouvent aujour-

7. Vie de S. André de Crête (4 juillet). *Inc.* Οὐδὲν ἂν οἶμαι γένοιτο δῶρον (BHG 114). — Sous le nom de Macaire Macrès dans le ms. Athos, Vatopedi 635 (550) (ann. 1422), f. 19-28; Ehrhard III 320 et 337. Extraits publiés par Ch. Loparev, Описаніе нѣкоторыхъ греческихъ житій святыхъ, Византійскій Временникъ, 4 (1897) 345-48 (1). Version néo grecque dans Νεον εκλογιον, ed. 2, Constantinople 1863, 151-155, reproduite dans K. Ch. Doukakis, Μεγας συναξαριστης, Juillet, Athènes 1893, 35-42.

Les pièces mentionnées sous les numéros 2. 5 et 6 ont été attribuées à Manuel Paléologue pour l'unique raison qu'elles se trouvent avec des ouvrages de cet empereur dans le cod. Vat. gr. 1107. Mais le raisonnement est fallacieux, parce que le Vat. gr. 1107 n'a pas d'unité véritable, en dehors de celle, toute mécanique, que lui confère la reliure (2). Bien qu'il remonte, dans sa composition actuelle, à tout le moins au début du XVIIe siècle — il figure dans l'inventaire manuscrit de Jean Hagiomavritis (3) — il appartient à l'espèce de *codices miscellanei* ainsi décrite par G. Mercati : « codici formati qui in biblioteca nel secolo XVII coi più disparati frammenti secondo che capitavano alla mano di chi li mise insieme badando unicamente al sesto... Miscellanee di quel genere sono, ad es., i Vaticani greci 1823, 1852, 1858, 1879, 1896, 1898, 1904 (4).

Le cod. Vat. gr. 1107 se compose de huit parties, que nous décrirons sommairement, en insistant sur celles qui importent davantage pour notre sujet.

d'hui dans la chapelle de l'Istituto Artigianelli à Pavie, comme m'apprend aimablement le R. P. Ferd. Boggero O. E. S. A. de Pavie. Dans F. G. Holweck, *A Biographical Dictionnary of the Saints* (Saint-Louis 1924) la date 1054 est une faute d'impression, faute scrupuleusement conservée par dom Baudot, *Dictionnaire d'Hagiographie,* Paris 1925, p 192, bien que ce dernier cite seulement le *Dictionnaire hagiographique* de l'abbe Pétin, Paris 1850.

(1) L. Petit (DTC, IX, 2, col. 1508) s'est laissé échapper ce texte, bien qu'il cite le travail de Loparev.

(2) En parchemin blanc, aux armes de Pie IX et du cardinal-bibliothécaire J. B. Pitra (1869-89).

(3) Jean de Sainte-Maure fut *scriptor* de la Vaticane de 1585 à 1613 au moins; H. Omont, dans *Revue des Etudes grecques,* 1 (1888) 177-191; 5 (1892) 427-430. Le tome correspondant de l'inventaire d'Allatius a péri dans un incendie.

(4) G. Mercati, *Scritti d'Isidoro il cardinale Ruteno* (Studi e Testi, 46) Rome 1926, 18.

I (f. 1-136). Dix-sept cahiers de 8 feuillets. Les 8 premiers cahiers sont numérotés, au début et à la fin, en chiffres grecs, à l'encre rouge, au milieu de la marge inférieure. L'état du f. 136ᵛ prouve que cette partie du ms. fut d'abord isolée. Les fol. 134, partie inférieure, et 134ᵛ-136ᵛ sont blancs. Le reste contient, d'une seule main du XVᵉ s.:

1 (f. 1-130ᵛ) Manuel Paléologue, Sur la procession de l'Esprit-Saint, et

2 (f. 130ᵛ-134) Manuel Paléologue, Traité annexe au précédent, sur la transcendance de la Ste Trinité par rapport à toute notion d'ordre; v. DTC, IX, 2, 1931-32.

II (f, 137-167) Trente-et-un feuillets, qui formaient autrefois (avec un feuillet perdu) 4 cahiers de 8 feuillets, sans numérotation. Les fol. 164ᵛ-167ᵛ sont blancs. L'état du fol. 167ᵛ prouve que cette partie du cod. Vat. gr. 1107 existait jadis séparément. Elle contient un seul ouvrage:

Manuel Paléologue, *Praecepta regiae educationis* (Migne, PG 156, 313-384). Trois mains du XVᵉ siècle y ont contribué:

a (f. 138-148). Ce copiste a commencé le travail, et l'a continué jusqu'au chap. 31 de l'ouvrage, dont la fin occupe trois lignes en haut du fol. 148. Les chapitres ne sont pas comptés, mais leur début est marqué par un alinéa et une † en marge.

b (f. 148-164ᵛ). Ce copiste a achevé le travail (chap. 32-100), en numérotant les chapitres en rouge et en commençant chacun par une initiale ornée, en rouge.

c (f. 137). Le manuscrit ayant perdu deux feuillets, dont le premier était une feuille de garde et le second contenait le début de l'ouvrage, une troisième main, du XVᵉ s. comme les deux autres, a suppléé le début. La dernière ligne du f. 137ᵛ ne contient que trois mots, placés par symétrie au milieu de la ligne, ce qui prouve (avec la diversité des écritures) l'antériorité des fol. 138 et ss. Le nom de l'auteur, le titre, et l'initiale du début, laissés en blanc pour le rubricateur, n'ont pas été exécutés.

III (f. 168-199ᵛ) Trente-deux feuillets, formant 4 cahiers de 8 feuillets, sans numéros d'ordre:

Anonyme, A ceux que scandalisent les succès des impies (= Turcs); v. DTC, IX, 2, col. 1930-31. — L. Petit attribue l'ou-

vrage à Manuel II Paléologue, parce qu'il se trouve dans notre ms. Vat. gr. 1107; la raison est insuffisante, étant donné le caractère composite du ms.

IV (f. 200-298[v]) Un feuillet isolé (f. 200). Ensuite 12 cahiers de 8 feuillets, numérotés de première main, en chiffres grecs, au début et à la fin, de δʹ à ιεʹ. Ensuite deux feuillets isolés (f. 297-298). Il manque donc les cahiers αʹ et βʹ tout entiers et 7 feuillets sur 8 du cahier γʹ, c'est-à-dire 23 feuillets. Une seule main, du XV[e] siècle, qui ne reparaît ni dans les parties précédentes ni dans les parties subséquentes du ms. Cette partie du cod. Vat. gr. 1107 contient 7 écrits, sans nom d'auteur, mais dont plusieurs sont certainement de Macaire Macrès, auquel on doit donc attribuer les autres, jusqu'à preuve du contraire, car dans ces limites restreintes le ms. est vraiment *un*.

1 (f. 200-200[v]) Macaire Macrès, Consolation à un médecin malade. — Cet ouvrage se trouve en entier plus loin (n. VII, fol. 323-342) sous le nom de Macaire, hiéromoine. Ici il n'en reste que la fin (*inc.* τὸ δὲ κεφάλαιον καὶ ἡ ἐπιθήκη; cf. fol. 342, troisième ligne d'en bas). Etant donné les dimensions du traité, il remplissait à lui seul les 3 cahiers perdus.

2 (f. 200[v] 218[v]) Macaire Macrès, Oraison funèbre de Jean, frère de l'auteur, composée à la demande de la famille. *Inc.* Ἰοὺ ἰού. οἷα προΐγμαι φιλοσοφεῖν. — Attribué à Manuel Paléologue par L. Petit (DTC, IX, 2, col. 1928), sur la trace de Léon Allatius. Manuel II n'eut aucun frère du nom de Jean.

3 (f. 219-236[v]) Macaire Macrès, Sermon pour la fête des SS. Pères des sept conciles œcuméniques; v. notre première liste, n. 5.

4 (f. 236[v]-253[v]) Macaire Macrès, Plaidoyer pour la sainte virginité (contre les musulmans). *Inc.* Τὰς μὲν ἄλλας ἡμῶν πρὸς τὰς τῶν πωεμίων (leg. πολεμίων) δυσσεβεῖς δόξας διατριβὰς. — Attribué à Manuel Paléologue par L. Petit, DTC, IX, 2, col. 1930.

5 (f. 253[v]-272[v]) Macaire Macrès, Eloge de Gabriel, archevêque de Thessalonique [1]. *Inc.* Θαυμαστὸν μὲν οἷον καὶ χαρίεν. — At-

[1] Pour la date de l'épiscopat de Gabriel (après 1396, 11 mars, et non pas 1393) v. ma note *Isidore Glabas, métropolite de Thessalonique (1380-1396)* dans *Revue des Etudes Byzantines*, 6 (1948) 181-187.

tribué à Manuel Paléologue par L. Petit dans Echos d'Orient, 5 (1901) 95 et dans DTC, IX, 2, col. 1928.

6 (f. 272v-288) Macaire Macrès, Eloge de S. David de Thessalonique; v. notre première liste, n. 6.

7 (f. 288-297v) Macaire Macrès, Sermon pour l'invention et la translation des reliques de Ste. Euphémie; v. notre première liste, n. 2.

V (f. 299-314) Deux cahiers de 8 feuillets. Une seule écriture, du XVe s., différente de toutes les autres qui paraissent dans le ms.:

1 (f. 299-303v) ⟨Macaire Macrès?⟩, Oraison funèbre (monodie) de Manuel Paléologue. *Inc.* Ἡ μὲν δὴ κοινὴ τοῦ γένους συμφορὰ καὶ ἀπὸ λίθων ἂν.

2 (f. 304-314) ⟨Macaire Macrès⟩, Contre les Latins ([1]). *Inc.* ⟨Τ⟩ὰ θεῖα τῶν χριστιανῶν δόγματα καὶ ἡ πίστις; v. notre première liste, n. 1.

VI (f. 315-322). Un cahier de 8 feuillets. Une seule main. Fol. 321v-322v blancs:

Manuel Paléologue, Epître aux hiéromoines David et ⟨Damien⟩ ([2]). *Inc.* Χρόνῳ πέρας εἰληφὸς τὸ βιβλίον εὐθύς σοι τοῦτο πέμπεται. — Se trouve également, sous le nom et parmi les œuvres de Manuel Paléologue, dans le cod. Crypten. 161 (Z. δ. I. Rocchi, p. 499) f. 1-10v. Dans ce dernier manuscrit elle est suivie (f. 12 65) d'un opuscule de Manuel Paléologue (*Inc.* Καὶ πᾶσι μὲν χρεὼν εἶναι νομίζω θεῷ χάριτας) dont elle accompagnait l'envoi. Ni la lettre ni l'opuscule ne figurent sur la liste des œuvres de Manuel II dans L. Petit, DTC, IX, 2, col. 1926-32.

([1]) Dans la marge supérieure le titre de l'ouvrage, en partie détruit lors de la reliure, peut être reconstitué intégralement à l'aide du texte imprimé: Πρ[ὸς Λατίνους, ὅτι] τὸ λέγειν καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεσθαι οὔτ' ἀναγκαῖόν ἐστιν, ἀλλὰ κενοτομία (!) τῆς ὀρθοδόξου [πίστεως]. διήρηται ἐν ι' κεφαλαίοις.

([2]) Dans le cod. Vat. gr. 1107 f. 315, le titre est ainsi formulé: βασιλικόν. τοῖς ὁσιωτάτοις ἐν ἱερομονάχοις καὶ πνευματικοῖς πατράσι τῷ τε κυρῷ δαυῒδ καὶ τῷ συνωνύμῳ, ce qui est équivoque, car on ne sait pas si συνώνυμος se rapporte à l'auteur ou au destinataire, et faux, car le second destinataire s'appelait Damien, d'après le cod. Crypten. 161, f. 1: τοῖς ὁσιωτάτοις ἐν ἱερομονάχοις καὶ πνευματικοῖς πατράσι δαβὶδ καὶ δαμιανῷ, εἰ καὶ ἐκ προοιμίων τὸ γράμμα θατέρῳ δοκεῖ πέμπεσθαι. A. Rocchi, *Codices Cryptenses*, Tusculani (Grottaferrata) 1883, p. 499, cod. miscell. 1.

VII (f. 323-342) Deux cahiers de 10 feuillets chacun. Une seule écriture (la même que celle des fol. 315-322?).

Macaire (Macrès), hiéromoine, Consolation à un (médecin) malade. *Inc.* Εἶτα ἰατρὸς μὲν ὢν καὶ μισθοῦ τὴν τέχνην v. plus haut, n. IV, 1.

VIII (f. 343-358) Deux cahiers de 8 feuillets. Autographes de Manuel Calécas, Sur la circoncision. *Inc.* Ἐγὼ μὲν ᾤμην σε, τὴν μεγάλην πόλιν. — G. Mercati, Notizie de Procoro e Demetrio Cidone etc. (Studi e Testi, 56) Vatican 1931, 95.

***

Nous venons d'enlever à Manuel Paléologue une demi-douzaine d'écrits, dont cinq sont de Macaire Macrès, tandis qu'un autre reste pour le moment anonyme. Par contre nous avons signalé dans le cod. Vat. gr. 1107 (f. 315-322) et dans le cod. Crypten. 161 (f. 1-11) un écrit de Manuel qui ne figure, ni dans la liste de Berger de Xivrey (1), ni dans celle de Louis Petit. Le cod. Crypten. 161 va nous livrer encore trois écrits inconnus de Manuel Paléologue. Le manuscrit est un des trésors de l'abbaye grecque Santa-Maria de Grottaferrata. Don du cardinal Bessarion dont il porte l'ex-libris autographe, et qui le reçut vraisemblablement de l'empereur Jean VIII, il conserve sa reliure originale: plats de bois recouverts de soie bleu-ciel, brodée d'argent, au chiffre et aux armes des Paléologues (aigle bicéphale). Il contient des œuvres de Manuel Paléologue, dont voici la liste, avec référence à Berger de Xivrey (BdX), et aux endroits où ils sont publiés, lorsqu'il y a lieu.

1 (f. 1-10v) Aux hiéromoines David et Damien. *Inc.* Χρόνῳ πέρας εἰληφὸς τὸ βιβλίον, εὐθύς σοι τοῦτο πέμπεται παρ' ἡμῶν. — Manque dans BdX et dans Petit. Accompagnait l'envoi de l'écrit qui suit. David et un autre moine avaient rendu visite à Manuel durant un séjour de celui-ci à Thessalonique (octobre 1414 - mars 1415), ils avaient vu l'ouvrage commencé et avaient demandé d'en avoir une copie quand il serait terminé. Manuel le leur envoie (de Constantinople, après mars 1416, je crois). — Cf. n. 6. Fol. 11 blanc.

(1) [Jules] Berger de Xivrey (BdX), *Mémoire sur la vie et les ouvrages de l'empereur Manuel Paléologue* (Mémoires de l'Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 19, Paris 1853, 2e partie, 1-201); v. le tableau chronologique des pp. 186-201.

2 (f. 11^{v}) Introduction (προθεωρία) à l'ouvrage qui suit. Sans titre. *Inc.* Ἧδε ἡ ἔντευξις μέλλοντος μέν ἐστι προσελεύσεσθαι τῇ μυστικῇ καὶ παναχράντῳ τραπέζῃ. — N'est pas signalé dans le catalogue de A. Rocchi.

3 (f. 12-65^{v}) A son confesseur, après avoir échappé à une maladie grave et pénible. *Inc. Prol.* Καὶ πᾶσι μὲν χρεὼν εἶναι νομίζω θεῷ χάριτας εἰδέναι. *Inc.* Δόξα σοι ὁ πατήρ. δόξα σοι ὁ υἱός. δόξα σοι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὁ θεὸς ἡμῶν, τριὰς ἁπλῆ καὶ ὁμοούσιε καὶ ἀσύγχυτε, μονὰς τρισυπόστατε. — Manque dans BdX et dans Petit. C'est une méditation et une confession (en termes généraux). Le prologue, en forme de lettre, est adressé à son confesseur (David; cf. n. 1).

4 (f. 65^{v}-70^{v}) Prière du matin. *Inc.* Δόξα τῷ δείξαντι τὸ φῶς. — BdX n. 78. PG 156, 563-574.

5 (f. 71-71^{v}) Autre prière du matin. *Inc.* Εὐχαριστῶ σοι τῷ θεῷ. — BdX n. 79. PG 156, 573 576.

6 (f. 72-74^{v}) Canon pour prier la sainte Vierge. *Inc.* Ἅπασα τάξις καὶ ἡλικία. — BdX n. 99. E. Legrand, Lettres de Manuel Paléologue, Paris 1893, 94-102. PG 156, 107-110 (version latine).

7 (f. 75-81^{v}) Aux hiéromoines David et Damien. *Inc.* Οἶδα βραδύτερον τῶν ἡμετέρων ἐλπίδων. — Manque dans BdX et dans Petit. — Manuel s'excuse du retard avec lequel il donne de ses nouvelles. La traversée (de Thessalonique en Morée, mars 1415) a été mauvaise. Ensuite les travaux de fortification de l'Isthme (construction de l'Hexamilion, printemps 1415) l'ont absorbé. L'ingratitude d'une partie de la population (insurrection des archontes grecs alliés aux Navarrais d'Achaïe, juin 1415) a encore aggravé les difficultés. — La lettre a été écrite soit en Morée, vers la fin du séjour que Manuel y fit de mars 1415 à mars 1416, soit encore — mais c'est moins probable — après son retour à Constantinople. A cause de son intérêt historique je l'ai copiée et je compte la publier.

8 (f. 82-82^{v}) Démétrius Chrysoloras, A Antoine d'Ascoli, qui demandait, si l'être est préférable au non-être, comment le Christ a pu dire de Judas qu'il eût mieux valu pour lui de n'être pas né. *Inc.* Ἀποροῦντί σοι ὡς. Anonyme dans cod. Vat. gr. 1879, 322-324^{v}. — Pour la présence de cet opuscule et du suivant dans le ms. de Grottaferrata, v. n. 10

9 (f. 83-84^{v}) Antoine d'Ascoli, Réponse à Chrysoloras. *Inc.* Ἴσως ἐχρῆν. Anonyme dans cod. Vat. gr. 1879, f. 322^{v}-324, v. n. 10.

10 (f. 85-88v) L'empereur, Eclaircissement (σαφήνεια) sur ce qu'ont dit les deux interlocuteurs (Démétrius Chrysoloras et Antoine d'Ascoli; v. n. 8 et n. 9), et ce qu'il pense lui-même de la parole scripturaire en question. *Inc.* Ταυτὶ σχεδὸν ὦ παρόντες. Anonyme dans cod. Vat. gr. 1879, f. 324 328. — Manque dans BdX et dans Petit. — Cet opuscule et les deux précédents se trouvaient autrefois dans le cod. Vindobonen. philosoph. 88, mais ils manquaient déjà au temps de Kollar, qui les cite d'après l'ancien πίναξ (1). Dans le cod. Vat. gr. 1879 (f. 328-328v) l'opuscule est suivi de la lettre 55 de Manuel Paléologue τῷ παπᾷ κυρῷ Εὐθυμίῳ, qui en accompagnait l'envoi, et qui est antérieure à novembre 1410, date de l'élévation d'Euthyme au patriarcat (2). Celle-ci est suivie de la réponse d'Euthyme τῷ αὐθέντῃ μου τῷ βασιλεῖ (*Inc.* Τὸν λόγον τοῦτον ὦ κράτιστε f. 328v-329). — Sur la composition de l'opuscule, avec la collaboration du futur patriarche Euthyme II, v. G. Mercati, Studi e Testi, 56, 517 n. 1.

Raymond J. Loenertz O. P.

(1) P. Lambecius-A. F. Kollar, *Commentaria de aug. bibliotheca Caesarea Vindobonensi,* 7, Vienne 1781, 337-340.

(2) Le Vat. gr. 1879 a sûrement conservé la teneur authentique de l'adresse (τῷ παπᾷ), tandis que le Paris. gr. 3041 y substitue le titre patriarcal (BdX n. 81). Sans le témoignage du Vat. gr. 1879 on aurait placé la lettre 55 après le patriarcat d'Euthyme (nov. 1410), ce qui aurait compromis l'ordre chronologique du recueil. En effet la lettre 56 (BdX n. 86) est adressée à Manuel Chrysoloras durant sa longue mission en Occident (Italie, France, Espagne) en 1407-1410 — Parlant des lettres de Manuel II, je profite de l'occasion pour corriger une grosse erreur que j'ai commise sous l'influence de S. Lampros, Νεος Ελληνομνημων, 4 (1907) 322. La lettre 9 de Manuel (à Tribolès, BdX n. 11) parle d'un personnage résidant en Morée, et qui est pour Manuel à la fois un frère, un ami et un fils (Ed. Legrand p. 13 lin. 36-37). C'est une formule d'affection. Joseph Bryennios p. ex. s'adresse à son ami Jean Syrianos en ces mots: Ἀδελφέ, υἱὲ καὶ φίλε. N. Tomadakis, Ο Ιωσηφ Βρυεννιος και η Κρητη κατα το 1400, Athènes 1947, 133. Lampros (loc. cit.), pensant qu'il s'agissait de trois personnages différents, s'est vu obligé de dater la lettre d'une époque où un fils de Manuel II résidait en Morée. Acceptant ce contresens j'ai d'abord voulu sauver l'ordre chronologique du recueil en admettant que le fils était un fils naturel de Manuel II; Echos d'Orient, 37 (1938) 111-113. J'ai admis ensuite, bien à tort, que la lettre 9 faisait exception à l'ordre chronologique; Echos d'Orient, 39 (1940) 91-92.

The Lascarids' Asiatic Frontiers Once More

Some years ago, Père G. de Jerphanion suggested that the Empire founded at Nicaea by Theodore Lascaris after the Latin capture of Constantinople in 1204 in some way included a portion of Cappadocia. He based his suggestion on three inscriptions in the region of Urgub: one in the church of Qarche Kilisse, near Arabsun (Zoropassos), one in the church of the forty martyrs at Suvesh (Sobesos), and one in the octagonal church of Suvasa, southwest of Arabsun and west of Nov Shehir, in a region which lies outside the volcanic zone of the « églises rupestres », and which he had not himself examined. The three inscriptions are dated respectively in 1212, 1216/7, and during the reign of John Dukas Vatatzes (1222-1254), and each refers to the Nicene Emperor in terms which suggest that he was exercising actual sovereignty over this portion of Cappadocia. The evidence brought to bear by the inscriptions is reenforced by a neglected passage of Nicephorus Gregoras. De Jerphanion conjectures that the Cappadocian region was connected with the Lascarid dominions in Bithynia by a corridor running from the Halys (Qyzyl Irmaq) to the upper Sangarios, or that it formed a Lascarid enclave within the dominions of the Seljuk Sultanate of Rum (1).

This suggestion has been challenged by the greatest authority on the Seljuks, Paul Wittek, who offers as an alternative explanation of the inscriptions the possibility that the Greek population of the region cherished the hope, after the battle of Antioch-on-Maeander of 1210, that they might soon be incorporated into the Nicene dominions, and who remarks that in any case the Greeks could paint anything they pleased on the walls of their troglodyte churches without fear of interference (2). Most recently, Professor Peter Charanis has reviewed the entire question once more, and concluded that Père de Jerphanion is wrong (3). Neither Wittek nor Charanis, however,

(1) *Les inscriptions Cappadociennes et l'histoire de l'empire grec de Nicée, Orientalia Christiana Periodica*, I (1935), 239-256. See also *Les Églises rupestres de Cappadoce*. II, 1 (Paris, 1936), 2-7; II, 2 (Paris, 1942), 391.

(2) *Von der byzantinischen zur türkischen Toponomie, Byzantion* X (1935), 47, note 1. The work of V. GORDLEVSKY, *Gosudarstvo Seldzhukidov Maloi Azii*, (Moscow, Leningrad, 1941) does not deal with this topic.

(3) *On the Asiatic Frontiers of the Empire of Nicaea, Orientalia Christiana Periodica*, XIII (1947), 58-62.

adduces new evidence to support his theory; both concentrate upon demonstrating the inherent improbability of de Jerphanion's thesis.

During the summer of 1948 Dr. Shirley Webber of the Gennadeion Library at Athens showed me a charming Greek manuscript of the Gospels, recently given to the Library by Mme. Elene Strathatou. Although the manuscript itself has been previously described and its Greek colophon twice printed (1), examination of this colophon convinced me that it contained evidence not hitherto used which bears upon the question of the Lascarids' Asiatic frontiers, and which, I think, goes far to support the views of Wittek and Charanis. Dr. Webber was kind enough to consent to my publishing the colophon for the third time in connection with this question. I should like to take this oportunity to thank him most warmly. The colophon appears on f. 166 r. and v., as follows:

(1) E. ZOMARIDES, *Eine neue griechische Handschrift aus Cäsarea vom J. 1226 mit armenischer Beischrift., Studien zur Pälaographie und Papyruskunde herausgegeben von* C. WESSELY, Heft II, (Leipzig: Eduard Avenarius, 1902), 21-24. From this we learn that the ms. was given to Theodore Dumbas by Michael Potlis, Professor at the University of Athens and supporter of King Otho of Greece. Potlis died in 1863 and Theodore Dumbas in 1880, when he bequeathed the ms. to his son Nicholas Theodore Dumbas. The Dumbas family became Austrian citizens, one of them serving as Austrian Ambassador to the United States. The ms. became known as the Dumbas ms. Written in brown ink on 175 leaves of fine parchment (size 7. 5 by 10. 3 cm.) with 32 lines to the page, it contains the four Gospels. Initials and marginal rubrics are in violet ink dusted with gold, numbers in cinnabar red, and the directions as to when selections are to be read in violet. The hand is « kleine Minuskel (ψιλογραφία) ». There are no erasures in the entire text. ZOMARIDES printed the Greek colophon for the first time p. 22. The ms. has in addition an Armenian colophon, a German translation of which ZOMARIDES prints as furnished him by two members of the Mekhitarist monastery at Vienna: « This Evangelium was written and completed by the hand of the scribe Basil of Melitene, the son of the priest Orestes, in the year of the Armenians 675 after Christ in the month of May, for his own use and as a memorial to his soul, for Christ's sake ». The year is 1226. ZOMARIDES later published a longer monograph on the ms. giving the texts of some verses prefixed by the scribe to the text of the Gospels. *Die Dumba'sche Evangelien-Handschrift vom Jahre 1226*. (Leipzig: Dörffling u. Franke, 1904). Text of Greek colophon published for the second time, p. 21. The ms. is listed in M. VOGEL u. V. GARDTHAUSEN, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance, Zentralblatt für Bibliothekswesen.* Beiheft XXXIII (1909), p. 55, under the name of Basil, protonotary of Melitene, the scribe.

Κ(ΥΡΙ)Ε Ι(ΗΣΟ)Υ Χ(ΡΙΣΤ)Ε Ο Θ(ΕΟ)Σ
ΗΜΩΝ ΕΛΕΗΣΟΝ ΗΜΑΣ. |

Ἐτελιώθη τὸ παρὸν τετραβάγγελον τῶν θεοκη |
ρύκων μεγάλων τεσσάρων εὐαγγελιστῶν. |
ματθ(αῖος) μάρκος λουκὰς καὶ ἰωάννης δι |
ὰ χειρὸς παρ᾿ ἐμοῦ Βασιλείου πρωτονο |
ταρίου Μελιτηνιώτου, υἱοῦ ὀρέστου ἱερέως |
τέλειον καὶ ἠσόστιχον ψυλογραφία. |
κατὰ τὸν καιρὸν ὃ καὶ ἐκυρίευσεν ὁ ἅγι |
ός μου αὐθέντης ὁ πανυψηλότατος μέγας |
σουλτάνος ῥωμανίαν, ἀρμενίαν, συρίαν, |
καὶ πασῶν τόπους καὶ χώρας τουρκῶν, γῆς |
τε καὶ θαλάσσης· ὁ καϊκουπάδης, υἱός |
δὲ γιαθατίνη τοῦ καιχωσρόϊ. ἐτελει |
ώθη εἰς μεγάλην καισάρειαν, καὶ ὅσοι καὶ οἵ |
τινες ἐτυγχάνετε τοῦ τοιούτου τετραευ |
αγγελίου, κἂν τε εἰς μεταγραφὴν κἂν τε |
εἰς θεορίαν εὔχεσθε ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτω |
λοῦ Βασιλείου καὶ τῶν τεκώντων με δι |
ὰ τὸν κ(ύριο)ν τοῦ πρωϋπόντος ὀρέστου ἱερέως. 166ʳ ||
166ᵛ καὶ τῆς μ(ητ)ρ(ό)ς μου Σοφίας, καὶ ἕνεκεν τού |
του ἐλεήσει πάντας ὑμᾶς ὁ πανάγα |
θος θ(εὸ)ς ὁ πλουσίως ἐν ἐλέει καὶ ἐν φιλανθρωπίᾳ |
ἄφατος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας | τῶν αἰώνων | ἀμὴν.

ΕΤΟΥΣ, ϚΨΛΔʹ ΙΝΔ. ΙΔʹ ΜΗΝ(Ι) ΜΑΙΩ Αʹ

Here, in a manuscript precisely dated 1 May 1226 (6734) and completed at Cappadocian Caesarea, we find a Greek scribe referring to the Seljuk Sultan of Rum as his « sacred lord » (1) and as Sultan of Ro-

(1) So far as I can discover, the Greek colophon of our ms. has twice previously been referred to in secondary studies. N. BEES, *Die Inschriften-Aufzeichnung des Kodex Sinaiticus Graecus 508 (976) und die Maria-Spliäotissa Kloster-Kirche bei Sille (Lykaonia)*, *Texte und Forschungen zur Byz.-Neugr. Philologie* I (1922), 36, note 9, pp. 42, 57, uses it to illustrate the appearance of the name Orestes in Cappadocia. G. GEORGIADES ARNAKES, Οἱ Πρῶτοι Ὀθομανοί, *Texte und Forschungen zur Byz.-Neugr. Philologie* XLI (1947), 101, note 80, refers to it in connection with the use of the term αὐθέντης, the origin of the Turkish « effendi ». See also

mania (1), Armenia, Syria, and the places and countries of all the Turks. It may be objected that Basil the scribe came from Melitene, in eastern Cappadocia, in a region undisputedly under Seljuk hegemony, and that he would naturally claim the widest possible territory for his Turkish master. On the other hand, Caesarea, where the manuscript was completed, is not only far to the west of Melitene, but very near the region of the troglodyte churches, where de Jerphanion has postulated the Lascarid jurisdiction. Caesarea lies only some thirty-odd miles from Sobesos and some forty-odd from Zoropassos, and it is of course the nearest major center for the entire Urgub region (2). The colophon written here, within fourteen years of the earliest of de Jerphanion's inscriptions, within ten years of the second, and during the same reign (John Dukas Vatatzes) as the third, provides an additional piece of evidence bearing on the disputed question of the Nicene frontiers. It strongly suggests the improbability of a Greek-controlled enclave within the domains of « my sacred lord, the all-highest great sultan of Romania, Armenia, Syria, and the places and countries of all the Turks on land and sea, Kaikobad, son of Ghiyath-eddin Kaikhosrev » (3).

The University of Wisconsin

Robert Lee Wolff

---

his first addendum, p. 246, where the page reference to his own earlier reference is wrongly given as 181 instead of 101. On « effendi » see J. Psichari, « *Efendi,* » *Mélanges de philologie et de linguistique offerts à Louis Havet* (Paris, 1909), 387-427.

(1) On the meaning of the term *Romania* in Byzantine, western, and Turkish sources see my article *Romania: the Latin Empire of Constantinople, Speculum* XXIII (1948), 1-34.

(2) I have used de Jerphanion's own detailed map of the Urgub region published as plate 2 of the first volume of *Planches*, illustrating the *Églises rupestres,* (Paris, 1925). For example, H. F. Tozer, *Turkish Armenia and Eastern Asia Minor,* (London, 1881) visited what he calls «the land of rock dwellings » near Urgub as an excursion from Caesarea.

(3) On these two Seljuk Sultans, Ala-eddin Kaikobad, and Ghiyath-eddin Kaikhosrev, in addition to the work of Gordlevsky cited above, see especially the articles in the *Encyclopaedia of Islam*, II, 2, 638, 640 c.

Note sur l'histoire de la Cappadoce au début du XIIIe siècle

On ne saurait trop féliciter Monsieur Wolff de l'importante contribution, qu'il apporte à l'histoire de l'empire de Nicée.

Comme le document, qu'il met si heureusement en lumière, le prouve, il est incontestable que Césarée en 1226 appartenait au Sultan d'Iconium. Mais est-il aussi évident que la région des églises rupestres de Cappadoce ait été en 1212, date de la première inscription, relevée par le R. P. de Jerphanion [1] dans l'église de Quarché-Kilissé, près d'Arabsoun, à 60 km. de Césarée, pleinement soumise au souverain musulman ?

De bons juges en ont douté.

Un point sur lequel tous les historiens sont d'accord, c'est celui de la mouvance ou de la perméabilité des frontières des petits états seldjoukides. René Grousset signale la quasi indépendance de plusieurs régions de la Cappadoce. « Tandis que les bandes turques couraient d'une seule traite jusqu'à la mer de Marmara, elles avaient négligé d'occuper sur leurs passages des provinces entières, notamment plusieurs cantons de la Cappadoce et de la Cilicie » [2]. Il s'agit, il est vrai, de la fin du XI[e] siècle, mais au début du XIII[e], les circonstances politiques ne ravivèrent-elles pas le désir d'indépendance des cantons montagneux de la Cappadoce. Monsieur Paul Wittek n'hésite pas à le reconnaître. La victoire de Théodore I Laskaris sur le sultan provoqua sans doute un grand enthousiasme parmi les chrétiens. « Die Nennung des Kaisers auf diesen Inschriften kann man höchstens dahin deuten, dass nach der Schlacht bei Antiochia [3], in welcher der Sultan gefallen war, die kappadokischen Christen sich über die Möglichkeit einer Wiederherstellung der byzantinischen Herrschaft lebhaften Illusionen hingegeben haben mögen. In ihren Höhlenkirchen konnten sie, ohne dass sich eine Seldschukische Behörde darum kümmerte, diesen Illusionen ungehindert Ausdruck geben » [4].

(1) G. de Jerphanion, *Les Inscriptions cappad. et l'histoire de l'Empire grec de Nicée, Orientalia Christiana Periodica*, I, Rome (1935) p. 239.

(2) René Grousset, *Histoire de l'Arménie*, Paris (1947) p. 630.

(3) Ce mot « Antiochia » pourrait prêter à confusion. Il s'agit de la bataille de Chonia... en 1200.

(4) Paul Wittek, *Von der Byzantinischen zur türkischen Toponymie, Byzantion*, tome X (1935) p. 46.

D'une façon encore plus précise, M. Louis Bréhier ne craignait pas d'admettre les conjectures du R. P. de Jerphanion sur les rapports entre les églises rupestres de Cappadoce et les succès de Théodore Lascaris (1). Après avoir rappelé que l'on trouve « des décors inspirés de Constantinople à Ste Barbe de Soghanle (1006 ou 1021), à Qarabach-Kilissé (1060-1061), au chœur triconque de Taghar, à Qarche-Kilissé (1212), à Souvech (1216), à Orta-Keuy (1293), à Souvasa (entre 1222 et 1224) », l'auteur fait remarquer que « les inscriptions au nom de Théodore Lascaris et de Jean Vatatzès témoignent d'une extension remarquable de l'empire de Nicée dans ces régions éloignées, fait confirmé par Nicéphore Gregoras » (2).

Mais pour expliquer la quasi indépendance de certaines régions de la Cappadoce au début du XIIIe siècle, il ne suffit pas, semble-t-il, de mettre en avant la victoire de Théodore Lascaris en 1210. Les répercussions de cette victoire dans le royaume arménien de Cilicie, avec lequel la Cappadoce voisine avait d'étroites relations, doivent être envisagées. Éd. Dulaurier l'avait déjà pressenti. « Jamais la route des Pylae Ciliciae ne fut plus fréquentée qu'au temps où le grand mouvement des Croisades entraînait les nations de l'Europe en Asie, et où florissaient l'empire d'Iconium et le royaume de la Petite-Arménie. C'est par ce défilé que les chrétiens, sujets de ce royaume, pénétraient sur le territoire des infidèles de la Cappadoce, et que ceux-ci venaient faire du dégât chez les Arméniens. Au rapport du connétable Sempad, le roi Léon II avait porté ses courses au nord du Taurus jusqu'à Héraclée, Laranda et même jusqu'à *Césarée* qu'il assiégea et mit à sac » (3).

Dans son beau livre sur « la Syrie du Nord à l'époque des Croisades et la principauté franque d'Antioche », M. Claude Cahen (4) pour la question des frontières entre Nicée et Qonya renvoie à l'article du R. P. de Jerphanion, « les Inscriptions cappadociennes » (5).

(1) L. Bréhier, *Les peintures des Eglises rupestres de Cappadoce, Orientalia Christiana Periodica*, vol. IV (1938) pp. 580-581.

(2) *Hist.* 1-3; cf. sur la valeur du témoignage de N. Grégoras (en général) R. Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras*, Paris (1926) pp. 90-101.

(3) *Recueil des Historiens des Croisades*, publié par les soins de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, *Documents arméniens*, tome I, Paris (1869), Introduction p. XXI.

(4) Claude Cahen, *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades et la principauté franque d'Antioche*, Institut français de Damas, *Bibliothèque Orientale*, tome I, Paris (1940) p. 627 note 5.

(5) *Orientalia Christiana Periodica* (1935).

Il montre comment Kaïkhosrau, qui avait « épousé une grecque » ([1]), fut au début de son règne « naturellement allié de Lascaris contre les Latins et Trébizonde (alliée aux Géorgiens) » ([2]). Puis, pour des raisons obscures les rapports se gâtèrent entre Lascaris et lui; la guerre éclata en 1211 ([3]) et Kaïkhosrau y trouva la mort ([4]).

« Les débuts de son successeur ʿIzz ad-dîn Kaïkâoûs furent difficiles, car il eut d'une part à dompter une révolte de son frère ʿAlâ ad-dîn Kaïqobâdh, soutenu par Toghrilchâh d'Erzeroum, d'autre part à refouler Léon qui venait piller jusqu'aux abords de Qaïsariya » ([5]).

Dans l'Encyclopédie de l'Islam, Cl. Huart insinue que la région de Césarée échappa temporairement au contrôle turc au cours du règne glorieux de « Lifun » (Léon II l'Arménien) qui mit à profit les embarras des Seldjoukides pour leur « enlever Héraclée et Laranda et saccager Césarée » ([6]).

Le texte de Sempad, sur lequel s'appuient ces historiens contemporains mérite d'être cité intégralement.

« Du temps du roi Léon, le sultan d'Iconium, qui était de la famille des Seldjoukides et qui se nommait Izz-eddin Keï-Kaous, réunit son armée. Comme Léon était déjà vieux et souffrait de la goutte, et qu'il avait les mains et les pieds perclus, (les infidèles) résolurent de se venger des défaites qu'il leur avait infligées. Il avait enlevé Héraclée et Laranda, assiegé et pillé Césarée. Il leur rendit ces villes à prix d'argent » ([7]).

Ce témoignage n'est pas sans valeur, car Sempad, né en 1208, avait vécu tout jeune à la cour de Léon II (mort en 1219) et avait connu sans doute plusieurs seigneurs qui participèrent à cette expédition. Les archives royales de Sis étaient du reste à sa disposition. Le raid heureux de Léon II en Cappadoce est antérieur au siège de Gaban (27 janvier 1216 - 25 janvier 1217) ([8]), mentionné par Sempad immédiatement après le texte que l'on vient de citer ([9]).

([1]) Cahen p. 626.
([2]) Cahen p. 626.
([3]) C'est 1210 qu'il faut lire.
([4]) Cahen p. 626.
([5]) Cahen p. 626.
([6]) Cl. Huart, *Kaika'us I, Encyclopédie de l'Islam,* t. II p. 677.
([7]) *Chronique du royaume de la Petite Arménie par le connétable Sempad* Recueil des historiens des Croisades, *Documents Arméniens,* t. I p. 644.
([8]) *Table chronologique de Héthoum,* Documents arméniens, t. I p. 483.
([9]) G. de Jerphanion, loc. cit., p. 254.

CONCLUSION. – I. – On le voit, l'idée d'un « corridor » laissé libre « entre la Lycanie et la Galatie » qui aurait permis « d'établir un pont entre Zoropassos et la haute vallée du Sangarios » (1) se heurte à de nombreuses difficultés que M. Wolff a soulignées avec raison. Aussi bien, le R. P. de Jerphanion reconnaissait que « l'hypothèse ne s'impose pas absolument ». Il serait étrange « que le sultan seldjoukide n'eut pas tenu à conserver une communication directe entre Qonia et Césarée par Aq Seraï et la vallée du Qezel Irmaq ». L'auteur admettait donc la possession de Césarée par les Turcs, possession que le document cité par M. Wolff confirme d'une façon éclatante.

II. – D'autres hypothèses sont possibles, que des documents contemporains légitiment. Léon II l'Arménien ravagea à cette époque la région de Césarée. Voyant approcher les troupes chrétiennes de Cilicie, les chrétiens des églises rupestres ont pu, un instant, se croire délivrés du joug des Turcs. Mais comme ils n'étaient pas de même rite que Léon II leur puissant voisin, il ne mirent pas sur leurs inscriptions le nom de leur éphémère libérateur, mais le nom de l'empereur grec Théodore Lascaris, avec lequel, du reste, Léon II avait à cette époque noué alliance.

III. – Enfin la dernière hypothèse, énoncée par le R. P. de Jerphanion (2), présente quelque probabilité: Kaïkhosrev a pu céder à son beau-père Manuel Mavrozonis « cet ilôt de population grecque, qui nous apparaît s'être conservé intact et dense dans l'actuelle région de Nev Chehir ». On pourrait aussi supposer que, dans le désarroi causé par la défaite et la mort de Kaïkhosrev, et les raids aventureux de Léon II, le sultan d'Iconium ait reconnu nominalement la suzeraineté de Théodore I Lascaris sur l'ilôt chrétien et grec Cappadoce.

Bref, si après les savantes recherches de M. Wolff, il est impossible de ne pas admettre la possession de Césarée par les Seldjoukides, ce que le R. P. de Jerphanion n'avait jamais contesté, il reste encore à expliquer pourquoi « de Zoropassos à Sobésos, la peinture chrétienne reflorissant se plut à proclamer Théodore « Basileus » et fut autorisée à le faire » (3). En tout cas « la possession de ces territoires par les empereurs de Nicée ne paraît pas avoir duré bien longtemps, car elle ne laisse pas de traces dans les sources historiques » (4).

PAUL GOUBERT S. J.

(1) G. DE JERPHANION, loc. cit., p. 254.
(2) Loc. cit., pp. 253-254.
(3) Loc. cit., p. 254.
(4) Ibid.

Solowjew und Dostojewskij

Professor Szyłkarski, einer der gelehrtesten Solowjewforscher unserer Tage, sucht in einer Abhandlung, als Vorarbeit zu einem grösseren Werke, die zwischen Solowjew und Dostojewskij bestehenden Beziehungen aufzuhellen (1). Zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung macht er die Feststellung, dass sich das Motiv der dreifachen Versuchung Christi in ihrer Anwendung auf die Geschichte des westlichen Christentums sowohl in Solowjews letzter Vorlesung über das Gottmenschentum findet wie auch in Dostojewskijs Legende vom Grossinquisitor. Er bemüht sich zu zeigen, dass nicht nur die Möglichkeit eines Einflusses von Dostojewskij auf Solowjew, sondern auch die umgekehrte Möglichkeit besteht, ja er versucht, « die letztgenannte Möglichkeit als diejenige zu erweisen, die uns den Schlüssel zur Entstehungsgeschichte der berühmtesten Schöpfung des grossen Schriftstellers, seiner ' Legende vom Grossinquisitor ', liefert » (2).

Wie bekannt, waren Dostojewskij und Solowjew seit 1873 miteinander durch immer enger werdende Freundschaft und weitgehende Ideengemeinschaft verbunden. 1878 begaben sich die beiden Freunde gemeinsam zum Optina-Kloster. Vor allem teilten sie das slawophil-messianistische Ideal, demzufolge Russland als einziger treuer Hüter und Bewahrer des christlichen Glaubens der gesamten Menschheit gegenüber eine besondere Sendung und Aufgabe zu erfüllen habe. Trotz des Gemeinsamen bestand eine grundlegende Verschiedenheit in ihrer Veranlagung und Bildung: Dostojewskij gelangte Zeit seines Lebens zu keiner befriedigenden Lösung, seine Bildung blieb stets bruchstückartig; fast nie ging er auf die ersten Quellen zurück; Solowjew dagegen besass die gleiche dialektische Kraft des Denkens, verband damit aber eine erstaunliche systematische Begabung. Doch übernahm Dostojewskij in der Legende vom Grossinquisitor nach Szyłkarskis Meinung Solowjews Idee nicht, ohne sie sich schöpferisch anzueignen und in seiner Weise zu gestalten und umzuwandeln.

Die Grundprinzipien des russischen Messianismus, in denen sich beide Denker einig waren, fasst Szyłkarski in drei Sätze zusammen: 1. Sinn des gesamten Weltgeschehens ist die « Heimholung » der gan-

(1) Wladimir SZYŁKARSKI, Professor an der Universität Bonn, *Solowjew und Dostojewskij*, Kleine Schriften aus der Sammlung Deus et anima, Heft 2, Bonn 1948.

(2) A. a. O., S. 11.

zen Schöpfung; 2. nach dem Fall des ersten und zweiten Rom (Rom und Byzanz) steht nur das dritte Rom (Moskau), und ausschliesslich Russland besitzt die Fülle der christlichen Wahrheit in ihrer ursprünglichen Reinheit; 3. der Weg der abendländischen Christenheit führt nicht zum Ziel. (1). Doch ist Solowjew « der eigentliche Vollender des russischen Messianismus », ein « Geistesriese », in dem sich das Russische mit dem allgemein Menschlichen zu einer Einheit verbindet, die von kaum einem seiner Landsleute bisher erreicht wurde (2). Solowjew war Führer in der Welt der religionsgeschichtlichen Ideen. Das zeigt sich bereits in den « Vorlesungen über das Gottmenschentum », die der jugendliche Solowjew zu Beginn des Jahres 1878 in Petersburg gehalten hat. Eine dreifache Idee durchzieht sie: 1. der « Reichsgedanke », 2. der Glaube an das russische Vaterland, in dem das christliche Erbe rein bewahrt worden sei, und 3. die Kampfansage gegen das antichristliche Rom. In diesem Geiste legt dann Solowjew die drei Versuchungen Christi in der Wüste aus: 1. der Machtliebe erlag der Katholizismus, 2. dem Hochmut des Verstandes der Protestantismus bis auf Hegel, 3. dem Hochmut des Fleisches aber der Materialismus. Mit dieser Dreiheit habe also Solowjew Dostojewskijs Denken beeinflusst.

Mit der Behandlung dieser Frage hält Szylkarski sein eigentliches (3) Thema für abgeschlossen. Im folgenden führt er aber noch im einzelnen aus, welche Richtung die weitere Entwicklung Solowjews genommen hat, vor allem nach dem Tode Dostojewskijs 1881. Bereits in der dritten Rede Solowjews auf Dostojewskij werde die dritte Säule des russischen Messianismus zertrümmert: Solowjew beginnt nämlich, das abendländische Christentum in neuem Lichte zu sehen. Er beginnt, die Kirchenauffassung der Slawophilen mit der wirklichen Lage der russischen Kirche zu vergleichen, vor allem in der Zeit nach der grossen Glaubensspaltung, dem Raskol. Er meint festzustellen, dass die russisch-byzantinische Kirche auf sozialem Gebiet versagt habe. Aus dieser Erkenntnis stammt der grossartige Plan seiner Theokratie. In fesselnder Darstellung geht Szylkarski die einzelnen Schriften Solowjews durch und zeigt die von ihm durchlaufenen Etappen bis zum Zusammenbruch des theokratischen Ideals, der aber keinen Umbruch in Solowjews Grundanschauung bedeute (4).

(1) S. 5-6.

(2) Ebenda, S. 6.

(3) S. 20.

(4) Zu diesen Ausführungen liesse sich die eine oder andere kritische Bemerkung vorbringen: Ist wirklich in Solowjews Bewusstsein gegen Ende seines Lebens der russische Messianismus völlig zusammengebrochen? (S. 64) Zeigt nicht gerade der Umstand, dass in der Legende vom Antichrist

Die von Szyłkarski angeführten Beweise haben ihre innere Wahrscheinlichkeit ([1]); da jedoch die Möglichkeit eines Einflusses Dostojewskijs auf Solowjew nicht ausgeschlossen wird, lässt sich aus der Natur der Sache die Frage mit rein inneren Gründen nicht entscheiden, solange das einzig durchschlagende Argument fehlt, nämlich ein klares äusseres Zeugnis der Abhängigkeit. Ausserdem bleiben noch andere Möglichkeiten: vielleicht sind beide aus sich auf den gleichen Gedanken gekommen, der, wie man zu sagen pflegt, « in der Luft lag »; vielleicht haben beide, Solowjew und Dostojewskij, ihre Idee aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft, sei es aus der polemischen Literatur der Slawophilen, sei es aus der der russischen Schismatiker, d. h. der Raskolniki, sei es aus der des Protestantismus.

Eine solche Annahme einer gemeinsamen Quelle ist nicht ausgeschlossen. Dafür lässt sich u. e. eine Stelle aus Danilewskij anführen. Nikolaus Jakowlewitsch Danilewskij (1822-1885), einer der hervorragendsten Vertreter der mittleren Generation des Slawophilentums, Panslawist, aber noch im religiösen, wenn auch schon stark politischen Sinne, hat durch sein Hauptwerk « Russland und Europa » keinen unbeträchtlichen Einfluss auf Konstantin Leontjew (1831-1891) ausgeübt. Eben in diesem Buche, das in den Jahren 1865 und 1866 geschrieben und zum ersten Male im Verlauf des Jahres 1869 in einer Zeit-

der S arez Johannes als Vertreter der Orthodoxie Russe ist und die Einigung mit Papst Petrus II. vollzieht, dass der russische Messianismus zwar eingeschränkt, vermindert, aber durchaus nicht aufgegeben ist? – In Szyłkarskis Schriftchen finden sich einerseits gute und sehr treffende, andererseits aber manchmal wohl zu strenge Kritiken am Politiker Dostojewskij, an seinem Christen- und Prophetentum. Auch Pobedonoszew ist als Mensch vielleicht zu hart beurteilt worden (S. 37-39). – Insbesondere aber beurteilt, wie uns scheint, der Verfasser Solowjews Kirchenbegriff und seine Stellung zum Katholizismus zu günstig (dazu einige Beispiele: Solowjew kann doch kaum wegen seines Buches « Russland und die allgemeine Kirche » neben Bossuet und Möhler gestellt werden, wie das auf S. 21 geschieht. Die Sophiaspekulationen, die einen beträchtlichen Teil des Buches ausfüllen, lassen sich nicht ohne weiteres mit der katholischen Lehre versöhnen. Obschon auch wir überzeugt sind, dass Solowjew bis zu seinem Tode an den definierten Glaubenslehren der katholischen Kirche, vor allem am römischen Primate festhielt, so sind doch seine eigenen Ideen über die Einheit und Allgemeinheit der Kirche vom katholischen Standpunkt aus teilweise reichlich problematisch.). – Rein technisch gesehen ist zu bedauern, dass der Verfasser seine zahlreichen Zitate oft ohne genaue Angabe der zitierten Werke (Band, Kapitel, Seite) anführt und daher ein wissenschaftliches Benutzen erschwert.

([1]) Er selbst sagt: « aller Wahrscheinlichkeit nach », S. 20.

schrift veröffentlicht wurde (1), wendet Danilewskij – wenn auch anders als Dostojewskij – die Erzählung des Evangeliums von den Versuchungen Christi in der Wüste auf die Person des Papstes an. Ihm dient als Anlass eine Enzyklika Pius IX (2). « Pius IX. hat seine berühmte Enzyklika veröffentlicht... Was wendet man gegen sie ein? Dass sie dem Zeitgeist widerspreche, und man lädt den Papst ein, sich mit ihm ins Einvernehmen zu setzen, wenn er seine Macht und Bedeutung behalten wolle. Wie lächerlich und nichtig müssen solche Einwendungen einem wahren Katholiken erscheinen! Grosse Wichtigkeit hat in der Tat der Zeitgeist, wenn man ihn dem gegenüberstellt, der nach katholischer Auffassung Bevollmächtigter des Geistes der Ewigkeit ist! Wenn der Zeitgeist im Widerspruch zu ihm steht, so ist das nicht das erste Mal; dieser Zeitgeist ist der Geist dessen, den man den Fürsten dieser Welt nennt. Die Aufforderung an den Papst, ihn anzubeten, um seine Macht zu bewahren, trat sie nicht in fast den gleichen Ausdrücken auf dem Berge in der Wüste an Den heran, für dessen Stellvertreter die Katholiken den Papst halten? » (3). Gewiss spricht Danilewskij hier nur von e i n e r Versuchung, der letzten (4); aber es ist die hauptsächliche und die entscheidende. Wichtig ist, dass an dieser Stelle die Anwendung der drei Versuchungen Christi auf den Papst wie im Keim enthalten ist, mag auch ausdrücklich nur von e i n e r Versuchung die Rede sein und mag Danilewskij, im Gegensatz zum jungen Solowjew und zu Dostojewskij, hier nicht nur Christus, sondern auch den Papst dem Zeitgeist und dem Fürsten dieser Welt feindlich gegenüberstellen.

Schliesslich bleibt auch die Möglichkeit, dass Dostojewskij unabhängig, von sich selbst aus die in Frage stehenden Ideen miteinander verbunden hat. Lässt sich auch die Idee der Anwendung der Versuchungen Christi auf die Geschichte der römischen Kirche bei Dostojewskij nicht feststellen, bevor er Solowjew 1873 kennenlernte, so doch, wenigstens keimhaft, bevor dieser 1878 seine Vorlesungen über das Gottmenschentum hielt (5). Im « Tagebuch eines Schriftstellers für das Jahr 1877 » (6) findet sich der Satz: « Die ungeheuerlichste Idee

(1) Zweite Auflage Petersburg 1871; dritte Auflage 1888.

(2) Wahrscheinlich die berühmte Enzyklika « Quanta cura » vom 8. Dezember 1864: *Acta Sanctae Sedis,* Band. III, S. 160 ff.

(3) DANILEWSKIJ, *Russland und Europa,* Dritte Auflage, S. 222-223.

(4) Vgl. Matth. 4, 8.

(5) Vgl. dazu SZYLKARSKI, S. 9 und 11.

(6) Mai und Juni, Kap. III, Num. III, *Erzürnt und stark.*

der Weltgeschichte, die Idee, die dem Haupte des Teufels entsprang, als er Christus in der Wüste versuchte, die Idee, die in der Welt bereits tausend Jahre ein organisches Leben entfaltet – und doch wird sie im gleichen Augenblick, in dem sie obsiegt, auch zugrundegehen, – dieser Gedanke wurde für unzweifelhafte Wahrheit hingenommen » (1). Wenigstens geht aus dieser Stelle hervor, dass Dostojewskij diese Idee nicht erst beim Anhören der Vorlesungen Solowjews konzipiert hat.

Wenn man ausserdem beachtet, dass sich die einzelnen Elemente der Ideologie schon in den voraufgehenden Romanen Dostojewskijs verstreut und zum Teil geeint auffinden lassen, so verliert Szyłkarskijs Hypothese noch mehr an Wahrscheinlichkeit. Im Roman « Der Idiot » (2), der 1869 veröffentlicht wurde, also Jahre, bevor der Schriftsteller den jungen Solowjew kennen lernte, äussert der Hauptheld, Fürst Myschkin, die Meinung, der Katholizismus sei kein christlicher Glaube, er sei schlimmer als der Atheismus, weil er einen entstellten Christus, das Gegenteil von Christus, den Antichrist predige. Dieser antichristliche Irrtum des Katholizismus bestehe darin, dass er wähne, die Kirche auf Erden könne ohne Hilfe des Staates keinen Widerstand leisten; daher sei die katholische Kirche nichts anderes als die Fortsetzung des weströmischen Reiches (wie übrigens schon die alten Slawophilen, Kirejewskij und Chomjakow behaupteten): der Papst habe sich eines irdischen Reiches und Thrones bemächtigt und zum Schwerte gegriffen. Dann habe die römische Kirche zu allen übrigen Mitteln ihre Zuflucht genommen: als da sind Lüge, Ränke, Betrug, Fanatismus, Aberglauben, Missetat, Missbrauch der heiligsten Gefühle des Volkes, und das alles aus Gewinnsucht und Herrschsucht. Der Atheismus habe seinen Ausgang vom römischen Katholizismus genommen; auch sei der Sozialismus sein und seines Wesens Kind (3). Man vergleiche damit Solowjews Darstellung, derzufolge eben der ökonomische Sozialismus letztlich ein Erzeugnis des Katholizismus ist, da dieser der ersten Versuchung Christi in der Wüste, Steine in Brot zu verwandeln, nachgegeben habe. Der Gedanke – vgl. Solowjews Ausdeutung der zweiten Versuchung Christi –, dass der Hochmut des Verstandes im Protestantismus und im philosophischen Idealismus nur die logische Folge der Überheblichkeit des geschichtlichen Katholizismus sei, wird klar und oft von den älteren Slawophilen geäussert.

(1) Russische Ausgabe von Berlin 1922, S. 248.
(2) Von Szyłkarski S. 19 zitiert, aber ohne Abfassungsdatum.
(3) *Der Idiot*, Teil IV, Kapitel VII.

Nach allem könnte man die Frage stellen, ob nicht doch eher Dostojewskij der gebende, Solowjew der empfangende Teil war, ob nicht sogar die Idee des « Gottmenschentums » bei Solowjew wie durch Jakob Böhme (1575-1624), so u. a. durch die Ideen Kirillows in den « Dämonen » Dostojewskijs (1) inspiriert sei, durch den Gegensatz zwischen « Gottmensch » und « Menschgott ».

B. Schultze S. J.

(1) Ungefähr 1870-1872.

RECENSIONES

Philosophica

Univ.-Prof. Dr. Endre Ivánka, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Wien 1948, Verlag Herder, 119 S.

Diese zwar nicht umfangreiche, aber in gedrängter Kürze inhaltsreiche Untersuchung hat die Begegnung zwischen Christentum und griechischer Philosophie in der Zeit vom IV. bis zum VIII. Jahrhundert zum Gegenstand. Als Gegenspieler auf dem Plan erscheinen einerseits die Vertreter der Orthodoxie, andererseits die Vertreter der grossen christologischen Irrlehren. Überzeugend wird nachgewiesen, wie das typisch hellenisch-antike Gedankengut vor allem in den einzelnen Häresien fortlebt, angefangen mit dem Arianismus und Origenismus – deren innere Verwandtschaft gezeigt wird, – sodann im Nestorianismus und Monophysitismus, im zweiten Origenismus, bis zum letzten Ausläufer des Monophysitismus, dem Ikonoklasmus. In all diesen Häresien klingt « das hellenische Grundmotiv » (S. 11 ff.) an, offenbart sich die Tendenz, aus einem einzigen, einfachen Urprinzip alle Dinge herzuleiten. Doch lässt sich innerhalb der einzelnen christologischen Irrlehren besonders eine zweifache Abhängigkeit unterscheiden: Origenismus und Monophysitismus z. B. sind mehr mystischer Art und stehen unter platonisch-neuplatonischem Einfluss, während der rationalistische Nestorianismus vom Geiste der aristotelischen Philosophie durchdrungen ist. Vom Untergrund der Häresien hebt sich jedoch deutlich und bestimmt die östliche Orthodoxie ab: in der Anakephalaiosis-Lehre des Irenäus zusammengefasst, wird sie im IV. Jahrhundert durch die grossen Kappadokier in bewunderungswürdiger Weise verteidigt und feiert schliesslich 842 im « Feste der Orthodoxie » ihren Sieg.

Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen die Kappodokier. Ihnen ist das längste Kapitel gewidmet. Gerühmt wird ihr « unermessliches Verdienst um den Aufbau der ersten, wirklich christlichen Philosophie » (S. 31), da sie, wenn auch mit gewaltigen Anstrengungen, die Irrtümer der griechischen Philosophie überwanden und dabei dieser doch alles Gedankengut entlehnten, das nur irgendwie mit der christlichen Lehre vereinbar ist, insbesondere mit der geoffenbarten Lehre über Schöpfer und Geschöpf, Gott und Welt in ihrem gegenseitigen Verhältnis (S. 28). Diese ihre « erstaunliche Unbefangenheit dem neu-

platonischen Denken gegenüber, ihre Immunität gegen alle subordinatianischen, arianischen Gedankengänge, gegen alles hellenische ‘ Weltkonstruieren ’ » (S. 41) leitet Ivánka aus ihrem eigenartigen « Milieu » her, aus ihrer vorchristlichen Vergangenheit, dem « iranisch-persischen Dualismus, den alten iranischen Kulturformen » (ebenda), d. h. ihren heimatlichen Überlieferungen.

Die Grundlinien der Untersuchung treten mit grosser Klarheit hervor und werden in überzeugender Weise dargetan. Vorzüglich sind u. a. die Ausführungen über die innere Zusammengehörigkeit von Origenismus und Arianismus, über den Nestorianismus (Nestorianismus vor Nestorius, seine Verwandtschaft mit der aristotelischen und stoischen Denkweise), über die eigentlichen Motive des Ikonoklasmus. Von Wichtigkeit ist der Hinweis auf den Unterschied zwischen innerlich-geistiger und äusserer historischer Verwandtschaft einzelner Ideologien (S. 90). Fast kann man bedauern, dass der Verfasser nicht schon in diesem Buche die aufgewiesenen Linien weitergeführt hat über Simeon den Jüngeren Theologen bis zum Palamismus (vgl. über dies sein Vorhaben S. 109, Anm. 5), ja bis zur Gegenwart. Die vom Verfasser festgestellte Kontinuität von natürlich-vernünftigem und übernatürlich-mystischem Erkennen (S. 58; vgl. S. 107-108), die nicht nur für das heterodoxe Denken der Irrlehrer, sondern auch für das orthodoxe Denken der Kappadokier charakteristisch ist (S. 66) – ja gerade eine durch sie noch nicht überwundene Gefahr bedeutet –, findet sich auch im neueren russischen Gedanken. Die religiöse Philosophie oder Gnosis Solowjews, Bulgakows, Berdjajews, Karsawins und anderer liefert reichhaltiges Material für Parallelen und Bestätigungen. Nicht nur bewegen sich diese Denker beim Versuch die Welt einheitlich zu konstruieren vorwiegend in den Bahnen des Platonismus, Neuplatonismus und Origenismus – Bulgakow erneuert sogar den Irrtum des Apollinares –; sie alle schwanken mehr oder weniger zwischen Monismus und Dualismus, ein Schwanken, das nicht nur dem Platonismus und Neuplatonismus eigen ist, sondern letztlich auch dem Aristotelismus, da allen der klare Schöpfungsbegriff fehlt, so dass Geist und Materie schliesslich doch unversöhnt von Ewigkeit her gegen- oder wenigstens nebeneinander stehen.

Gewiss ist der Nestorianismus im syrischen, der Monophysitismus im koptischen Milieu erwachsen, entsprechend dem Gegensatz der beiden christlichen Katechetenschulen zu Antiochia und Alexandria. Und doch lehnt es Ivánka mit Recht ab, den Nestorianismus einfachhin mit der syrischen Denkweise, den Monophysitismus mit der koptischen Geistesart zu verbinden (S. 70 f.). Er bringt stichhaltige Gründe für seine Ansicht vor. Nur fragt sich der Leser, warum der Verfasser mit soviel Kraftaufwand zu beweisen sucht, dass der Widerstand der Kappadokier gegen die Irrtümer des hellenischen Philosophierens der kappadokischen Tradition des iranisch-persischen Dualismus zugeschrieben werden müsse. Unseres Erachtens ist das (S. 31 ff.) beigebrachte Material von zu allgemeiner Natur und auch grossenteils zeitlich zu weit hergeholt, als dass es überzeugen könnte. Erklärt

sich ihr Widerstand nicht ganz einfach (nächst der Gnade Gottes, die sie zu Säulen der Kirche ausersehen hatte) aus ihrer christlichen Überlieferung? Ferner sind gewiss Leistung und Verdienst der Kappadokier nicht zu unterschätzen. Aber ihr Versuch einer christlich-philosophischen Synthese ist doch noch reichlich unvollkommen. Ja sie sind (vor allem Gregor von Nyssa) in manchen Punkten der Verführung des hellenistischen Denkens erlegen. Ivánka selbst zeigt das im Verlauf seiner Untersuchung sehr klar (leider zu ausschliesslich durch Belegstellen aus dem Nyssener: vgl. S. 43, Vorbemerkung). Er spricht u. a. vom Rückfall Gregors von Nyssa aus der irenäischen Linie in eine ganz origenistisch anmutende Erklärung des Ursprungs und Sinnes der leiblichen Natur des Menschen (S. 63-64), von der « Kehrseite des platonisch-neuplatonischen Gedankens » (S. 66), d. h. der von den Kappadokiern noch nicht überwundenen Unterbewertung des geschöpflichen Daseins. (Fast könnte man hier die Frage stellen, ob eine solche Unterbewertung des geschöpflichen, vor allem des körperlichen Daseins bei den Kappadokiern nicht nur aus ihrem hellenistischen, sondern auch aus ihrem iranisch-persischen, dualistischen Denken erklärt werden müsse – wenn wir einmal annehmen, dass es vorhanden war). Oft bleibt die Beweisführung der Kappadokier im Kampf gegen die Irrlehren vom philosophischen Standpunkt aus subjektiv und daher ungenügend und unwirksam. Hat nicht gerade das Fehlen einer hinreichend klaren Unterscheidung zwischen Natur und Übernatur in der Gotteserkenntnis (vgl. S. 66 und 107-108), das Überbetonen der absoluten Transzendenz Gottes und seiner nicht nur übernatürlichen, sondern auch natürlichen Unerkennbarkeit (vgl. das « Eine » bei Plotin) im Kampfe gegen Eunomius eine Ausdeutung der Kappadokier im Sinne des späteren Palamismus möglich gemacht? Aus allem folgt, dass die dem hellenischen Denken innewohnenden Tendenzen auch für die Kappadokier, vor allem für den spekulativsten Geist unter ihnen, Gregor von Nyssa, Gefahr und Versuchung bedeuteten (vgl. abermals in der vorliegenden Untersuchung Kap. V, S. 43 ff. die Anmerkungen 27, 30, 43, 47, u. a.).

Vielleicht hätte es sich – das sei eine letzte kritische Bemerkung – doch der Mühe gelohnt, die Ideen des « Dionysius Areopagita » mit in die Untersuchung einzubeziehen (vgl. S. 100. Anm. 3). Es scheint doch viel davon abzuhängen, von welcher Seite man an das Studium dieses Autors herantritt und ob man es für möglich hält, nicht nur seine Tendenz, sondern auch seine Ideen zu rechtfertigen. – Über den Einfluss des Stephanus bar Sudhaili (vgl. Ivánka, S. 102, Anm. 6) hat I. Hausherr S. J. ausführlich gehandelt: *L'influence du « Livre de Saint Hiérothée »*, *Orientalia Christiana*, XXX, 1933, S. 176-211. – Der Leser dieser tiefgründigen und gelehrten Arbeit erwartet mit Interesse die Fortsetzung der vom Verfasser begonnenen Studien.

Bernhard Schultze S. J.

Patristica et ascetica

Jean DANIÉLOU, *Origène. Le Génie du christianisme.* Collection publiée sous la direction de Francois Mauriac de l'Académie française. Aux éditions de la Table Ronde. Paris 1948.

Praeclarus liber, et clarus. Nova et vetera de Origene congerit et digerit. Vetera, quae ab aliis etiam recens dicta mire nota habet et nota facit; nova, quae ipse sive contra priorum interpretum opiniones corrigit, sive supra eorumdem indagationes porrigit. Et haec quidem ea scientiae abundantia qua eruditissimus quisque delectetur, ea dicendi simplicitate qua ineruditissimus quisque non terreatur.

In quattuor libros digestum est totum volumen. Quorum primus agit de Origene eiusque aetate, quinque capitibus: 1) de Origenis vita, 2) quomodo Origenes se habuerit erga christianos sui temporis, 3) de theologia sacramentaria Origenis, 4) quomodo se gesserit erga philosophos, 5) de Origene apologeta. — Secundus, de Origenis habitudine ad sacram Scripturam, tribus capitibus: 1) de critica biblica, 2) de interpretatione typologica, 3) de traditionibus exegeticis non-christianis: rabbinica, philonica, gnostica. — Tertius, de systemate Origenis, quinque capitulis: 1) de cosmologia, 2) de angelologia, 3) de Praecursore (Joanne), 4) de Christologia: Verbo apud Deum, Incarnato, Redemptore, 5) de eschatologia. — Quartus, de mystica Origenis. Tandem conclusio.

Duo igitur priores libri tractationem continent quam solent inscribere « de fontibus », non de fontibus litterariis tantum, sed de causis quibuslibet unde Origenes Origines factus sit: tertius ipsam synthesim origenianam. Quartus brevissimus omnium est (p. 287-301), et dubitari ni fallor potest qua ratione a praecedentibus seiunctus sit, cum totum systema origenianum jure merito mysticum dici posse videatur. Verum ni rursum fallor, ratio est quod, cum distinguatur inter mysticum et religiosum, admittitur quidem illud esse religiosum (et est utique ita ut nullum magis, et vocari possit contemplationismus religiosus universalis), sed negatur esse mysticum, aut certe dubitatur, aut si quid tamen conceditur, insinuatur esse mysticam « limitatam ». « C'est une mystique de la lumière. Et c'est peut-être sa limite » (p. 291). Nescio an lateant in huiusmodi assertionibus conceptus magis usu recepti quam meditatione concocti. Quidquid interim est de quaestione speculativa, constat profecto mysticam byzantinam et syram *realem* fuisse mysticam luminis. — Relicta igitur hac controversia, restat tres priores libros huius operis esse mysticae origenianae consimiles, sine caligine, totos lucidos, ὅλους φωτεινούς. Quin novam lucem inferunt in interpretationem Origenis, tum disiungendo quae confundebantur, veluti typologiam ab allegorismo; tum adducendo textus adhuc ignotos, veluti Didascalicon illum Albini (p. 105-

108, alibi); tum multis aliis rebus quas hic enumerare spatium non permittit; neque ultimo loco methodo pellucida et ratione dicendi (quod non est adeo hac aetate consuetum) omni apparatu et ambagibus destituta.

Submissa tamen et amica voce addiderim stylum minus redolere oleum diuturnae lucubrationis quam (sit venia!) benzinam praecipitis festinationis. Inde pulveris quaedam conspersio quem per tempus non licuit extergere. Exempli gratia: aliquid esse « remarquable », consultius lector permittitur concludere quam cogitur lectitare: atqui quoties ? Paginis 132-134 quater, 155 intra octo versus ter, 176-167 bis, alibi saepius...

P. 90: « Plotin n'a rien écrit ». Unde igitur habet quidam non spernendus homo quod: « Le maître... faisait des fautes d'orthographe » (P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Louvain 1934 p. 12) ? Scilicet « n'a rien écrit » interpretandum est « n'avait encore rien écrit ». At quid vetabat scribentem ita dicere ut volebat legentem intelligere ? An vetabat forte quod reapse contra eumdem P. Henry et contra Porphyrium (De Plotini Vita 8) pro certo habetur: « Pour Plotin nous n'avons d'écho de l'enseignement qu'il donnait que par les notes de ses auditeurs » (p. 89) ?.

I. HAUSHERR S. J.

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire, publié sous la direction de Marcel VILLER S. J. assisté de F. CAVALLERA et M. OLPHE-GALLIARD S. J. avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. Fascicule XI. *Clugny–Communion fréquente.* Beauchesne et ses fils, Paris 1948, p. 1009-1264.

Parum est in hoc fasciulo speculationis, plus eruditionis, plurimum utilitatis. Praeter articulos mere historicos, alii sunt psychologici, ut *Colère* (H. – D. Noble, O. P.), alii mystici, ut *Cœurs, changements des, échange des* (A. Cabassut), alii historici simul et doctrinales, ut *Communautaire, vie, dans le clergé séculier* (M. Viller) et *Communion, pratique de la* (M. Viller), *Communion fréquente* (J. Dühr). Qui ferme omnes videntur esse optimi. Liceat tamen maiores gratias habere pro dissertatione P. E. Jombart (*Code de droit canonique*), et P. J. de Ghellinck pro recognitione *Collections spirituelles,* quam solus compilare poterat doctissimus et prudentissimus bibliothecarius, eamque aliis bibliothecariis commendamus. Una est scriptura, a duobus auctoribus subscripta (quanquam tertius adlaborasse facile deprehenditur), quae desinit in piscem, bellum quidem, piscem tamen, quae est *Combat spirituel.* In Indice collaboratorum desideratur nomen M. Nepper, qui scripsit *Commune, Vie.*

I. HAUSHERR S. J.

Juridica

P. Basilius TALATINIAN O. F. M., *De contractu matrimoniali iuxta Armenos*. Gerusalemme 1947, pp. XIII, 197.

Magno cum plausu excipimus hanc dissertationem, ex qua luculenter apparet quod non parum ad progressum scientiae tribuere valent illi iuvenes orientales qui a magistris bene formati et directi – in hoc casu ab insignibus professoribus Pont. Athenaei Antoniani O. F. M. – instituta proprii ritus investigare suscipiunt. Auctor fontibus patriis familiariter utitur, non solum fontes et libros editos diligenter consuluit, sed ex tractatibus et collectionibus ineditis non minimam messem collegit. Quae omnia ab eo acute discutiuntur et spiritu vere critico valutantur. Argumentum dissertationis sunt sponsalia et matrimonii celebratio separatioque, cum in iure civili consuetudinario, tum in iure ecclesiastico. De sensu et de conceptione duplicis huius matrimonii temporis subtiliter disserit. Notum est iam tempore antiquo (saec. IV/V) benedictionem (et coronationem) matrimonii apud Armenos praescriptam esse. Ioannes Oznetsi patriarcha (saec. VIII) matrimonium sine his contractum invalidum habuit. Auctor qui necessitatem benedictionis lege ecclesiastica vel consuetudine introduci potuisse non admittere videtur, subtilius forte explicare conatur qua mente fideles contractum inierint, ita ut etiam opus fuisset benedictione (p. 112). At illis temporibus neque Armeni neque reliqui Orientales claram Sacramenti notionem, ut hodie recepta est, habuerunt, multo minus eam ad matrimonium applicuerunt. In Appendice ad dissertationem P. T. loquitur de impedimentis dirimentibus et impedientibus. Non parvae differentiae inter ius armenum et latinum animadvertuntur, v. g. ordo et votum apud Armenos semper matrimonium illicitum, nunquam invalidum reddiderunt.

Noto ad Cap. de fontibus spuriis (p. 23) canones concilii Neocaesariensis non esse spurios, sed latos esse in conc. Caesariensi, ut optime probavit Lebon, *Le Muséon*, 1938, pp. 89-132. Quod ad impedimenta attinet, influxus iuris byzantini forte maior erat quam notatur ab auctore. Quae autem ab eo tam docte exposita sunt augent nostrum desiderium accipiendi editionem criticam tot fontium maximi momenti ad historiam et instituta populi et Ecclesiae Armenae quod attinet, qui vel imperfecte editi vel inediti manent, et scientificam de eorum origine, fontibus, diffusione disquisitionem.

AEMILIUS HERMAN S. J.

Historica

LOENERTZ R. J., O. P., *Les recueils de Lettres de Démétrius Cydonès. Studi e Testi* 131. Città del Vaticano 1947. 8°, pp. XIV-140.

Todos los trabajos destinados a conocer mejor la figura singular de Demetrio Cidonio han sido y serán siempre favorablemente acogi-

dos por los estudiosos de la literatura bizantina, historiadores o teólogos. Por eso no dudo que en el mundo científico se sabrá apreciar en todo su valor la paciente y fundamental investigación del conocido bizantinista R. P. Loenertz acerca del epistolario cidoniano. Y eso que el volumen que ahora nos da en la Colección Vaticana *Studi e Testi* es solamente una parte, introductoria, digámoslo así, para llegar con pie seguro a la edición completa y estudio pleno de las Cartas de este personaje tan central en la vida de Bizancio del siglo XIV. Conocerle a fondo es interesante, no sólo por su posición privilegiada de amistad con los emperadores y las múltiples relaciones que de ahí se derivan, sino además (y tal vez con mayor interés psicológico y humano) por la sonada repercusión que tuvo en la polémica religiosa de su tiempo la tremenda crisis de su fe, ganada victoriosamente para la Iglesia Católica con el estudio del Aquinate, que él, con sus traducciones del latín, introducía en el mundo bizantino.

Nos deja, pues, el R. P. Loenertz a media miel, pero por algo había de comenzar el sabio proyecto de estudios cidonianos que el autor ofrece en la pag. VII de la Introducción.

El cuerpo de la obra lo constituyen el análisis detallado y la comparación recíproca de los dieciséis manuscritos que nos han transmitido grandes o pequeños grupos de Cartas de Demetrio Cidonio. Con ellas, en número de unas 450, distingue el R. P. cuatro Colecciones primarias: la del Vat. gr. 101 (autógrafo de Demetrio) con la copia de Manuel Calecas en el Urbin. gr. 133, la del Urbin. gr. 80, la del Museo Britanico en el cód. Burneyan. 75, y la del ms. griego 1213 de la Biblioteca Nacional de París. Siguen después varios otros grupos secundarios, que más o menos se derivan de los dichos, pero que no dejan de ofrecer características especiales.

Es verdaderamente fino el análisis que se hace de todos ellos y sobre todo del grupo AU (el autógrafo y la copia de Calecas). El autor recompone los diversos cuadernillos desiguales del códice Vat. gr. 101, de orden trastocado, aun alguno que por fuerza falta, y los compara minuciosamente con el orden de las Cartas tan diverso que resulta en la copia del Urbin. 133, coteja las lagunas de ambos, el orden primitivo, etc., hasta esbozar un ensayo de reconstrucción de fechas y destinatarios de las diversas piezas; trabajo difícil, aun aprovechando el benemérito de M. G. Cammelli (*Démétrius Cidonès, Correspondance*, París 1930), y que no se podrá completar en firme sino cuando se tengan bien estudiadas las Cartas todas de Cidonio y las escritas por otros a él. Aun así en no pocos casos habrá que proceder por conjeturas más o menos fundadas. Así vemos que lo hace en muchos puntos de su investigación el P. Loenertz, pero generalmente con tino y prudencia.

El resultado y al mismo tiempo representación gráfica de estudio tan perfecto viene dado en los numerosos cuadros sinópticos esparcidos por toda la obra, que la avaloran extraordinariamente, como también el minucioso ensayo de cronología cidoniana, el más completo que hasta ahora existe. Con él se cierra el presente volumen.

Permítaseme añadir alguna pequeña observación crítica, que puede servir para mejorar ulteriores estudios, y que, a lo que entiendo, en nada desdoran las cualidades tan relevantes del actual.

Las transposiciones acertadas de la copia U (pag. 10), precisamente por ser obra de un escritor inteligente, y no mero copista, no requieren el control inmediato de Demetrio Cidonio. De aquí, por lo tanto, poco se puede argumentar respecto de la fecha de transcripción del códice. – Que Demetrio Cidonio, al escribir sus Cartas, tuviese en mira una edición pública de ellas, juiciosamente no se puede negar; pero no convence la prueba que para ello se aduce (pag. 13) de la dirección anónima de la Carta καὶ τοῦτο μεγάλην. Pudo muy bien dejar el autor esa dirección indeterminada, τινί, aun en el caso de reservar su epistolario para su uso privado, siempre con temor de que esa carta cayera en manos imprudentes. – La Carta a Nilo Cabásilas (pag. 38) hay que ponerla al rededor del 1347, o algo antes, y ésto por razones internas. Cuando escribe Demetrio, *adhuc in fide dubius est* (vid. *Studi e Testi* 116, pp. 5-7; 16 ss.). El mismo error se advierte en el ensayo de cronología (pag. 110), donde se hace comenzar la crisis religiosa de Cidonio en 1355, basándose en la carta a Nilo; pero esa crisis se refleja ya en él unos ocho años antes. De todos modos hay que ponerla antes de la versión de la Suma Teológica de Santo Tomás, y sabemos, por el mismo Cidonio que le duró la crisis unos diez años. – Echo de menos, también que el insigne historiador dominico no diga nada, en la cronología, de las primeras relaciones de Demetrio Cidonio con los PP. Dominicos del convento de Pera. De gran transcendencia fueron para toda su orientación futura. Con los Dominicos aprendió el latín y a ellos debe Demetrio el conocimiento del Angélico (vid. *Studi e Testi* 116, pp. 19 ss.). – También es extraño que, tratándose en esta obra aun de las cartas cidonianas que no forman parte de las colecciones sino que se hallan dispersas (pag. 82-85), no se haga mención del Vat. lat. 4058, donde en los folios 14-27 se da el texto latino de una carta de Demetrio a Barlaám, aunque el texto griego, si le hubo, pueda darse por perdido. Es importante la carta para conocer el estado de ánimo de Cidonio en su crisis religiosa (vid. *Studi e Testi* 116, pp. 18 ss.). – Finalmente, desearíamos en la edición y estudio de las Cartas, que el autor parece que prepara, una puntuación más moderna del texto. En la que ahora por vía de ejemplo nos presenta (pp. 93-107), bien que todo venga dado con esmero, se hace un tanto pesada la lectura por la ausencia gráfica de distinción de párrafos que indiquen los diversos asuntos. Mejor sería también si cada una de las cláusulas después de punto comenzasen con letra mayúscula.

Pero de todas maneras los estudios bizantinos se enriquecen con esta obra, que en la aridez aparente de su contenido es un modelo de fina y paciente investigación.

MANUEL CANDAL S. J.

Franz Dölger, *Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges, 115 Urkunden und 50 Urkundensiegel aus 10 Jahrhunderten,* I, Textband, II, Tafelband, München 1948, 363 Seiten, 128 Tafeln.

Alle Freunde der völkerverbindenden Wissenschaft werden sich neidlos über diese hervorragende Leistung von Franz Dölger freuen, dem zweiten Nachfolger des Begründers der byzantinischen Wissenschaft, Karl Krumbacher. Nicht bloss die Wissenschaft der Urkundenlehre, die selbstverständlich den meisten Gewinn aus diesem zweibändigen Werk schöpft, sondern auch andere Zweige des lebendigen Organismus der « Universitas » werden durch diese Forschungen bereichert. Ich erinnere an die byzantinische Staatsgeschichte, die äussere und innere, die byzantinische Kirchengeschichte, und nicht zuletzt die griechische Philologie und Paläographie. Am Blick des aufmerksamen Lesers ziehen vorüber die Originale von drei Typen der Kaiserurkunden, Beispiele der Despoten- und Sebastokratorurkunde, Kopien von Kaiserurkunden, drei Typen der Beamten-urkunde, die Patriarchatsurkunden in drei Typen und mit Beispielen auch aus der türkischen Zeit, andere geistliche Urkunden, ferner Privaturkunden, die verschiedenen Formen der Urkundensiegel, endlich die griechischen Urkunden serbischer Herrscher. Ein grosser Teil der veröffentlichten Urkunden ist Erstausgabe, andere Texte bieten verbesserte Ausgaben. Die Methode der Ausgabe ist sehr praktisch und gründlich. Der Verfasser gibt vor den einzelnen Teilen der Urkundenklassen eine allgemeine Einleitung unter dem Gesichtspunkt der Urkundenlehre, aber in den einzelnen Urkunden gibt er auch wissenswerte Bemerkungen über die äusseren und inneren Merkmale, und ein lobenswerter Weise sehr ausführliches Regest über den Inhalt. Der Terminologie der Finanz- und Steuerverwaltung ist besondere Sorgfalt zugewandt, ebenso den Bezeichnungen der Beamtentitel und Herrscherprädikate; auch für die Heraushebung der geistlichen Würden und klösterlichen Abstufungen ist in diesem Werk nicht weniges geleistet worden. Auch die Hinweise auf soziale und wirtschaftliche Verhältnisse sind zahlreich. Nicht zu vergessen ist der Abschnitt der Fälschungen und Nachzeichnungen von Urkunden, der nur von einem gewiegten Kenner der Urkundenlehre und der byzantinischen Geschichte geschrieben werden konnte. Gute Verzeichnisse, die handliche Form der zwei Bände und sonstige Vorzüge der äussen Gestaltung des Druckes, erleichtern den praktischen Gebrauch. So gebührt ausser dem Verfasser auch seinen Mithelfern bei der wissenschaftlichen Forschungsreise und der Druckermöglichung, nicht zuletzt der bayerischen Akademie der Wissenschaften, aufrichtiger Dank. Aus dem reichen Inhalt des Werkes will ich gemäss dem Wunsch des Herausgebers, der selber zur Auswertung der Urkunden einladet, einiges aus meinem Studiengebiet hier anfügen.

1. *Iwiron.* Ueber das georgische Athoskloster Iwiron hat Dölger bedeutsame Urkunden herausgegeben, die uns besonders über seine

Anfänge und seine Beziehungen zum Laurakloster unterrichten. Hiezu möchte ich auf die lateinische Uebersetzung der georgisch geschriebenen Lebensbilder der drei Higumenen von Iwiron hinweisen, die P. Paul Peeters (1), der heutige Vorstand der Bollandisten, veröffentlicht hat. Wer dieses Buch mit dem Urkundenwerk vergleicht, wird gerne feststellen, dass die Urkunden und die in den georgischen Beschreibungen dargebotenen Hinweise auf die Beziehungen der Higumenen Johann, Euthymios, Georg zu den byzantinischen Kaisern sich gut ergänzen. Auch die Tatsache, dass bereits in einer Urkunde des Gründers und ersten Vorstandes des Klosters Laura, Athanasios, aus dem Monat Dezember 984 (Nr. 108, S. 292-295) zwei lateinische Mönche in lateinischer Sprache sich unterzeichnen, ist wichtig für die Kenntnis der Entstehungsgeschichte des lateinischen Benediktinerklosters auf dem Athos. Gerade dieses Kloster stand wie Iwiron in Abhängigkeit von jenem Kloster des Athanasios. Die Lebensbeschreibung, die der Vorstand von Iwiron, Georg Mtasmindel († 1065) über seine Vorgänger Johann und Euthymios den Jüngeren uns hinterliess, berichtet über die Gründung des Benediktinerklosters auf dem Heiligen Berg also: *Porro iam tum cum viveret pater Iohannes, advenerat monachus quidam a terra Romana, vir merito praeclarus, cuius meritis testimonium perhibebat Romanorum terra pariter et Graecorum, frater Beneventani ducis, ac genere nobilissimus. Hic cum sex discipulis ad Sanctum huncce Montem advenit precandi causa... Cum autem ille esset vir conspicuus et illustris, Romani, qui in urbe regia aliisque civitatibus erant, statim atque de eo inaudierunt, multo numero ad eum confluere coeperunt, ut monachi ab eo fierent... Monasterium illud quidem hodieque in Monte Sancto a Romanis habetur, qui probe et rite vitam agunt ad normam regulae et institutionem sancti Benedicti* (cap. 27). Im Lebensbild des fünften Vorstandes von Iwiron, gerade des Georg Hagiorita, findet sich ein lehrreiches Religionsgespräch, das dieser vor dem byzantinischen Kaiser Konstantin X. Dukas (1059-1067) in Konstantinopel zugunsten des Ungesäuerten beim Messopfer und der römisch-katholischen Kirche hielt (cap. 76 et 77). Diese zwei Kapitel der georgischen Lebensbeschreibung habe ich in dem mittelalterlichen apologetischen Werk des Dominikaners Bonaccorsi († um 1272) in lateinischer und in griechischer Uebersetzung vorgefunden, die teilweise fast wortwörtlich mit dem georgischen Text zusammenstimmen. Die Texte des Bonaccorsi hoffe ich, bei anderer Gelegenheit auf Grund der drei Handschriften vorlegen zu können.

2. *Konzil von Florenz.* Ueber mehrere Persönlichkeiten, die mit der Vorgeschichte, dem Verlauf und den Nachwirkungen des Konzils von Florenz in Zusammenhang stehen, hat uns Dölger Texte vorgelegt; zum Kaiser Manuel II. (1391-1425) und seinen Söhnen Johann VIII. (1425-1448), Konstantin XI. (1449-1453), Deme-

(1) P. Peeters, *Histoires monastiques géorgiennes*, in *Analecta Bollandiana*, 36-37 (1917-1919), 5-159.

trios II. (Despot 1425-1470), dem Patriarchen Joseph II. (1416-1439). Eine gute Ergänzung zur Kirchengeschichte unter der weltlichen oder geistlichen Regierung dieser hochgestellten Personen bieten die Briefe des Papstes Martin V. an Manuel II. und seine Söhne, und jene des Papstes Eugen IV. an Johann VIII. und den Despoten (und späteren Kaiser) Konstantin und den Patriarchen Joseph II., endlich die Briefe des Papstes Nikolaus V. an den Despoten Theodor II. Palaiologos und den Kaiser Konstantin XI., die in der Sammlung *Epistolae ad Concilium Florentinum spectantes*, I-III, Rom 1940-1946 veröffentlicht worden sind. Zu den Kanzleivermerken, auf die mit Recht Dölger hinweist, kann ich noch einen kleinen Beitrag liefern. Eine Originalbulle der Griecheneinigung (6. Juli 1439) mit dreifachem Text, dem lateinischen, griechischen und russischen, ist auf der Plica der Urkunde, die heute in der Biblioteca Laurenziana-Medicea aufbewahrt wird, geschrieben: *De Curia. M. de Bossis.* Γεώργιος Δισύπατος ὁ Γαλησιώτης †. Für den verschiedenen Charakter der zwei Athosklöster Laura und Vatopediu und die klösterliche Aemterbezeichnung im Jahre 1439 gibt die Unterschrift der Athosmönche unter die Unionsbulle der Griechen guten Aufschluss. Sie lautet: † ὁ ἐκκλησιάρχης τῆς σεβασμίας καὶ ἱερᾶς βασιλικῆς καὶ ἁγιοριτικῆς μεγάλης Λαύρας καὶ τὸν τόπον ταύτης πληρῶν Μωυσῆς ἱερομόναχος ὑπέγραψα.

† Δωρόθεος ἱερομόναχος καὶ τοποτηρητὴς τῆς σεβασμίας καὶ ἱερᾶς ἁγιοριτικῆς μεγάλης μονῆς τοῦ Βατοπεδίου.

3. *Patriarchenurkunden aus der Türkenzeit.* Die Gelehrten werden dem Verfasser Dank wissen, dass er auch die schöne Gelegenheit sich nicht entgehen liess, Originalbriefe der griechischen Patriarchen aus der Zeit vor und nach 1453 bis 1804 und Patriarchensiegel des XIV.-XVIII. Jahrhunderts in den Tafeln und im Textband uns vorzulegen. Nicht bloss das Studium der Urkundenlehre, sondern auch die Kenntnis des Hellenismus und der Kirchengeschichte sind so durch die mühevolle Arbeit Dölgers gefördert worden. Man kann natürlich nicht erwarten, dass der Verfasser auch die neuzeitlichen Urkunden der Türkenzeit mit derselben Ausführlichkeit behandelt wie die Quellen der byzantinischen Zeit; er selber sagt in der Einführung (S. 7), dass sein Hauptziel den Kaiserurkunden gewidmet war. Wir können deshalb wohl voraussetzen, dass die Herausgeber der Patriarchats-Regesten, die hochverdienten Assumptionisten, die Sammlung Dölgers bereichern werden; aber auch sie werden ohne Zweifel die Ergänzung und die Vorarbeit, die im Werk des deutschen Gelehrten für die schon veröffentlichten und noch zu veröffentlichenden Regesten aufgespeichert sind, dankbar entgegennehmen. Für meinen Teil möchte ich noch betonen, dass auch ausserhalb des Athos nicht wenige Originale von Patriarchatsurkunden vorhanden sind; ich selber konnte auf meinen zwei Reisen im Orient nicht wenige einsehen und habe selber Originale von Patriarchatsurkunden, die im Morgenland oder im Abendland aufbewahrt sind, in meiner Sammlung *Griechische*

Patriarchen und Römische Päpste und in zwei Aufsätzen veröffentlicht oder wenigstens erwähnt. Auch einen Kaiserbrief des Johann VIII. Palaiologos, der bisher unbekannt geblieben ist, konnte ich nach einer Kopie des XV. Jahrhunderts veröffentlichen.

Am Schluss dieser Besprechung sei es mir gestattet, nochmals auf den Wert der internationalen Zusammenarbeit für die Werke der Wissenschaft hinzuweisen. Ich tue es, unter dem Hinweis auf zwei gleichzeitig erscheinende Veröffentlichungen der Byzantinistik, das eben besprochene Werk und die einem Bahnbrecher der Byzantinistik geweihte Festschrift *Mémorial* Louis Petit (Archives de l'Orient Chrétien, I) Bucarest 1948. Wer diese zwei Werke miteinander wenigstens in ihren Berührungspunkten vergleicht, wird es wohl bedauern, dass die Gelehrten nicht Gelegenheit hatten, sich gegenseitig zu fragen und zu unterstützen. Die Aufsätze über die kirchlichen und weltlichen Titel der Byzantiner und ähnliche Themata, die in der Festschrift gut behandelt sind, hätten ihre Arbeit erleichtert und bereichert, wenn sie das Quellenwerk Dölgers zu Gesicht gehabt hätten, und dieser Gelehrte hätte weniger Mühe gehabt, seine Urkunden mit Anmerkungen zu versehen, und hätte seine Klage unterdrückt, dass ihm leider nicht alle Schriften des Auslandes zur Verfügung gestanden sind. Möge der nächste byzantinische Kongress die Gelehrten aller Länder zusammenführen zur Förderung der Wahrheit und der Liebe.

Georg Hofmann S. J.

Francis Dvornik, *The Photian Schism.* History and Legend, Cambridge University Press. 1948, pp. xiv, 504.

Allorquando nel 1867/1869 il Cardinale Hergenröther pubblicò la sua monumentale opera su Fozio, poteva sembrare che l'ultima parola fosse stata detta sul grande antagonista della Chiesa Romana. Non solo i cattolici, ma anche molti storici protestanti e « ortodossi », accettarono i risultati delle sue erudite e vaste ricerche. Alla fine del secolo qualche dotto isolato incominciò a mettere in dubbio certi punti particolari; ma da circa venti anni tutto il caso di Fozio è in piena revisione, grazie sopratutto al dotto scienziato che nella opera presente, riassumendo e completando i suoi anteriori studi, offre al lettore il frutto maturo delle sue lunghe indagini.

L'opera s'impone al lettore non solo per la ricchezza e la completezza della sua informazione, ma più ancora per l'acume e il fine senso critico con cui l'A. sa valutare le sue fonti ed estrarre dai testi tutto il contributo che possono dare alla sua ricerca. La perfetta conoscenza dell'ambiente bizantino gli permette di inquadrare i risultati delle sue investigazioni e di dare ad essi il giusto valore. Egli presenta con tanta arte e con tanta forza di persuasione le sue conclusioni che il lettore deve difendersi dalla loro seduzione per non attribuire talvolta

ad ingegnose congetture, più autorità di quanto l'A. stesso, senza dubbio, vuol dare ad esse. Il D., certo, non nasconde per chi siano le sue simpatie: Il lettore, anzi, desidererebbe un po' più di equità nel giudicare le due parti e che l'indulgenza mostrata a Fozio, « correttore » delle lettere pontificie, sia anche usata verso gli scrittori ignaziani. Con tutto ciò l'indagine ci sembra solidamente costruita; anche se ulteriori discussioni debbano ancora chiarire molti punti, l'esposizione d'insieme dei risultati delle nuove ricerche non manca di una particolare forza.

Si può dire che tutta la storia del così detto scisma foziano ha preso un nuovo aspetto. Qui possiamo mettere in evidenza solo alcuni punti. Capitale per la storia, anche ecclesiastica, di Bisanzio è l'esistenza di due partiti politici, gli estremisti, sostenuti specialmente dai monaci, e i moderati o liberali, fra cui molti ecclesiastici intellettuali. L'opposizione esistente fra Ignazio, favorevole al partito dei monaci, e il capo della sezione ecclesiastica dei moderati, Gregorio Asbestas, spiega il pubblico affronto fatto da Ignazio a quest'ultimo il giorno della sua intronizzazione, la mancata reconciliazione, la condanna, in un concilio, di Gregorio, il suo appello alla Sede Apostolica, basato sui canoni di Sardica (pp. 18 ss.). Quando in vista del generoso, ma politicamente imprudente contegno di Ignazio il governo di Bardas decise la sua destituzione, fu scelto per suo successore Fozio, alto impiegato laico dell'imperatore, politicamente non compromesso, anche se favorevole ai moderati. Si sa che le investigazioni contemporanei e indipendenti fra loro del D. e del P. Grumel hanno stabilito che Ignazio, sotto la pressione del governo ha difatti dato la sua resignazione, ma con certe condizioni. Inspiegabile rimase il fatto che Fozio si fosse fatto consecrare vescovo appunto da Gregorio Asbestas, deposto da una sentenza sinodale e acerrimo nemico di Ignazio. Ma, secondo il D., i vescovi di ambedue i partiti, all'infuori di cinque intransigenti, acconsentirono ad una pacificazione, in seguito alla quale, rappresentanti di ambedue gli indirizzi presero parte alla consecrazione. Gregorio fu scelto dai suoi aderenti (p. 51). Accenni contenuti nelle fonti fanno supporre che egli fu riabilitato nel sinodo che compì l'elezione di Fozio (p. 48). Ma quando una sommossa popolare minacciò per un momento di rovesciare il governo di Bardas, le speranze del partito ignaziano ravvivarono e avvenne una rottura dell'intesa; fu radunato un concilio dei vescovi ignaziani cui Fozio rispose con la convocazione di un proprio sinodo nel quale Ignazio fu deposto.

Dobbiamo limitarci a rilevare qualche punto per quel che segue. Si veda quanto vien detto delle ragioni per la deposizione di Ignazio nel concilio del 861 (p. 81); dell'inesistenza di un appello diretto da Ignazio alla Sede Romana (pp. 79, 83 ss.); del contegno preso dai Legati di Niccolò I a Costantinopoli (p. 88), dell'atteggiamento dei Bizantini di fronte al primato Romano ecc. Che Niccolò abbia agito in una maniera effettivamente machiavellistica, come lo vuole il D. (p. 101 ss.), non lo crederà chi sa che niente è più caratteristico per il grande Pontefice che il suo acuto senso di giustizia, come l'A. del re-

sto lo riconosce egli stesso. Merita esame approfondito la tesi del D. che Fozio nel 867 non abbia voluto condannare tutta la Chiesa latina, ma soltanto i missionari latini di Bulgaria (p. 122). Egli non ammette poi che Fozio abbia voluto negare il primato del Romano Pontefice, accettando le conclusioni del P. Gordillo relative all'origine non foziana dell'opuscolo: « Ad eos qui dicunt Romam primum esse thronum » (cf. questa rivista, t. VI, 1940, pp. 6-39) (p. 123, 126). In appresso sarebbe da notare quanto dice della completa differenza di vedute e la mancanza di comprensione fra Adriano II e i suoi legati da una parte e l'imperatore Basilio I e i Bizantini dall'altra (143 s.), sul ristabilimento « condizionato », da parte della S. Sede, di Ignazio (p. 155); sulla riconciliazione di Fozio con Ignazio prima della morte di quest'ultimo (p. 169); sul « compromesso » di Giovanni VIII e Fozio relativamente alla questione bulgara (211 ss.); sull'atteggiamento preso da Giovanni VIII di fronte alla mancata domanda di perdono, da parte di Fozio, e il rimaneggiamento delle lettere pontificie lette nel concilio del 879, (p. 206 s.), ecc.

Ma ci preme di dire una parola sopratutto sulla questione del « secondo scisma di Fozio ». Il D. per primo ne aveva negato la realtà, non solo per quanto riguarda Giovanni VIII — ciò che oggi è ammesso più o meno da tutti — ma anche i suoi successori. Un'esame critico approfondito delle due lettere di Stefano V e della lettera di Formoso sulle quali si basa in modo particolare la sentenza contraria, convinsero il D. che il compilatore che le aveva inserite nella sua collezione anti-foziana, ne aveva sostanzialmente mutato il testo. Senonchè il P. Grumel è riuscito ora a trovare il testo integrale di una delle lettere di Stefano V, scoperta di cui ha dato comunicazione nell'ultimo Congresso dei Bizantinisti e un breve resoconto nella rivista « Het christelijk Oosten en Hereniging », t. I (1949), pp. 300 s. Dal nuovo documento risulta, fra l'altro, secondo il P. Grumel, non solo che Marino in una legazione a Bisanzio nel 880, e non nel 869, come vuole il D. fu trattenuto prigioniero per trenta giorni — ciò che confermerebbe che egli dopo la sua elevazione al papato abbia avuto rapporti tesi con Fozio, — ma anche che il compilatore ignaziano non ha sostanzialmente rimaneggiato il testo dei documenti da lui raccolti. Il P. Grumel sostiene che lo stesso valga per la lettera di Formoso, dalla quale sembra doversi concludere a una nuova rottura fra Roma e Bisanzio. Questo risultato risponde alla tesi del P. Grumel il quale crede provata da certi testi l'esistenza di uno scisma fra Oriente e Occidente, composto soltanto nel 899. Prima di formarsi un giudizio su questa controversia occorre aspettare la pubblicazione del nuovo documento. Ad ogni modo non si tratta più di una scomunica lanciata personalmente contro l'ex-patriarca, ma di un diverso atteggiamento di Roma e di Costantinopoli di fronte alle ordinazioni fatte da Fozio durante il suo primo patriarcato.

Il D. non tocca la questione come Fozio, cattolico, dopo la sua riconciliazione abbia potuto scrivere le sue opere polemiche contro il « Filioque ». Nel rispondere a tal quesito, non si potrà però ignorare

che i teologi ammettono oggi che il domma latino facilmente doveva suonar falso agli orecchi dei Greci: « l'ek » greco non risponde del tutto al « ex » latino. Troviamo qui gli stessi dolorosi malintesi di cui la storia di Fozio purtroppo è piena e che ci spiegano come si sia potuto arrivare allo scisma. I cattolici non possono che rallegrarsi per i risultati delle recenti ricerche che in parte giustificano il patriarca bizantino, in parte fanno almeno comprendere il suo contegno, e se non possono togliergli la grave responsabilità di aver contribuito a preparare la definitiva separazione dell'Oriente dalla Chiesa Romana, mostrano almeno come egli abbia cercato la riconciliazione e sia probabilmente, morto nella comunione cattolica.

Nella seconda parte del libro il D. studia la « Leggenda », cioè segue il nascere e lo svilupparsi di quell'opinione correntemente accettata sullo « scisma foziano » il cui edifizio ora ha ricevuto un colpo si duro della critica. Anche essa dà testimonianza della vasta erudizione dell'A. ed è molto istruttiva perchè fa vedere come possano sorgere giudizi universalmente ricevuti che pure riposano su fondamenta mal sicure.

EMILIO HERMAN S. J.

Giorgio LEVI DELLA VIDA, *Documenti intorno alle relazioni delle Chiese Orientali con la S. Sede durante il pontificato di Gregorio XIII*, in *Studi e testi*, 143, Città del Vaticano 1948, 191 pag.

Seitdem Ludwig von Pastor in seiner Geschichte des Papstes Gregor XIII. ausführlich die Verdienste dieses Inhabers des Stuhles Petri um den Orient dargelegt hat, sind nicht wenige Einzeluntersuchungen zu der nämlichen Frage veröffentlicht worden. Ich erinnere nur an die Arbeiten der Gelehrten Korolevskij, Hanssens, Lefèvre, Dib, Sola, Graf, Pirri, Hofmann. Damit ist jedoch die Arbeit des Forschers Levi della Vida nicht überflüssig geworden. Im Gegenteil. Mit dankenswerter Kl inarbeit stellt er fest, was die Beziehungen des syrischen (Ex) Patriarchen Ignaz Na'mattallah und des koptischen Patriarchen Johann XIV. zum Papst Gregor XIII. (1572-1585) beleuchtet. Vom Patriarchen der Syrer und von den Persönlichkeiten, die vor allem mit seinem römischen Aufenthalt verknüpft sind, veröffentlicht er 21 Quellenschriften; über den Patriarchen der Kopten gibt er den arabischen Text seines Briefes an Gregor XIII. und fügt seine eigene italienische Uebersetzung bei, ferner bietet er den arabischen Text eines Briefes des künftigen Patriarchen Gabriel an Gregor XIII. über die päpstliche Sendung des G. B. Vecchietti an Johann XIV. und die alte italienische Uebersetzung des Leonhard Abel (Titularbischof von Sidon). Ein Anhang (S. 173-182) gibt Ergänzungen und Berichtigungen zum früh ren Werk des nämlichen Verfassers *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana* (= *Studi e testi*, 92). Der Haupt-

wert des Buches liegt in der Herausgabe der Quellenschriften, die nicht bloss Beiträge zum Leben der zwei orientalischen Patriarchen liefern, sondern auch die Sorge des Papstes Gregor XIII. um die kirchliche Wiedergewinnung des Nahostens bekunden. Gründlich hat der Verfasser die orientalischen Handschriften berücksichtigt, die der syrische Patriarch in das Abendland mitgebracht hat, und sonstige Belege, die das damals neuerwachte Interesse für die orientalische Geisteskultur im Abendland beweisen. Zur päpstlichen Sendung einiger Jesuiten in den Orient in jener Zeit ist noch hinzuweisen auf den Aufsatz G. Castellani S. I., *La missione pontificia presso i Copti sotto Gregorio XIII* in *La Civiltà Cattolica,* 99 (1948) IV, 59 sgg.

Georg Hofman S. J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Leon LOPETEGUI S. J., *Islam y Cristianismo*, Editorial El Siglo de las misiones, Apartado 211, Bilbao 1946. 345 Seiten.

Das Buch behandelt gründlich das schwere Problem der Evangelisierung der mohammedanischen Welt, seine historischen und psychologischen Hintergründe. Es gibt ein anschaulisches Bild der jetzigen Lage des Islams und des Christentums in den verschiedenen überwiegend islamischen Ländern, immer unter der Rücksicht der Missionsmöglichkeit. Dazu stellt der Verfasser dar, was schon für die Bekehrung der Mohammedaner geschieht, die Methoden und die Erfolge der Arbeit. Das Buch schliesst mit einem aufschlussreichen Kapitel über Panislamismus und Panarabismus.

W. d. V.

Philipp HOFMEISTER O. S. B., *Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche.* Eine kirchenrechtlich–liturgische Abhandlung (= Das östliche Christentum. Neue Folge, Heft 6/7). Würzburg 1948. S. 243.

Monographie très complète, bourrée de références généralement exactes à des décisions officielles, des textes liturgiques et des faits historiques, concernant le s. chrême, l'huile des catéchumènes et l'huile des infirmes. Explication concise de leur emploi dans différents rites: baptême, confirmation, onction des malades, ordinations, consécration royale, pénitence, réconciliation des pécheurs, funérailles, consécration des églises, bénédiction de l'eau et autres bénédictions mineures. Et tout cela pour l'Orient comme pour l'Occident.

A. R.

Professor E. F., *Ἐξ ἀφορμῆς ἑνὸς ἄρθρου τοῦ καθηγητοῦ κ. S. Troitchky ἐπὶ τοῦ δικαιώματος ἐξουσίας τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου ἐπὶ τῆς διασπορᾶς* (denuo typis impressum ex periodico « Ὀρθοδοξία »), Constantinopoli 1948, pag. 33.

Imprimi potest: Roma, 14 Iulii 1949. E. HERMAN S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex Vic. Urbis* - 14 Iulii 1949 - A. TRAGLIA, Arch. Caes. Vic. Ger.

ROMA — TIPOGRAFIA PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI 7-9

Mehmed's II.
frühester Staatsvertrag (1446) (*)

(Mit einer Tafel)

Die keineswegs hinreichend geklärten Umstände, unter denen Murâd's II. überlebender dritter Sohn, der am Sonntag *Letare* (30. März) 1432 (¹) zu Adrianopel geborene Mehmed-Čelebi, gleich nach der Schlacht von Varna (10. Nov. 1444), frühestens im Dezember 1444, spätestens aber im Jänner 1445 die Reichsgeschäfte übernahm, um sie im Herbst 1446 wieder an seinen aus dem Ruhesitze von Maghnisa zurückgekehrten Vater abzutreten, habe ich in meiner Abhandlung '*Von Amurath zu Amurath*' (²) wenigstens teilweise aufzuhellen versucht. Es leidet keinen Zweifel, dass nicht Ueberdruss an den Welthändeln und ein starkes Ruhebedürfnis nach den erregenden Erlebnissen der 40er Jahre den gerade vierzigjährigen Murâd II. bestimmt haben können, die Zügel der Regierung in die Hände eines minderjährigen Knaben, wenn auch unter der

(*) Die Seiten 225-233 dieses Aufsatzes und die Anm. 1 S. 252 f. sind von F. BABINGER, die Seiten 234-258 von F. DÖLGER verfasst.

(¹) Dass Mehmed II. «beim Morgengrauen der Sonntagsnacht» am 27. Redžeb 835 h, der dem 30. März 1442 entspricht, in Adrianopel zur Welt kam, überliefert ein Chronist aus seiner nächsten Umgebung, nämlich Šükrüllâh (vgl. F. BABINGER, *GOW*, 19 f.) in seiner *Behdžet et-tewârîch* (verf. 864 h = 1459), vgl. Th. SEIF, *Der Abschnitt über die Osmanen in Šükrüllâh's persischer Universalgeschichte*, in den *Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte*, II (Hannover 1926), 119 f. Dieses Datum verdient aus Gründen, die ich in meinem Aufsatz '*Mehmed's II. Geburtstag*' im *Oriens*, II, 1 (Leiden 1949) 1 ff. dargelegt habe, den Vorzug vor der sonstigen Ueberlieferung, wonach er bereits am 27. Redžeb 833 h = 1. April 1430, also wenige Tage nach der Eroberung von Saloniki (29, III. 1430), geboren wurde.

(²) Erscheint in *Oriens*, II, 2 (Leiden 1949).

Aufsicht bewährter und von ihm erwählter Staatsmänner, zu legen. Man geht wohl kaum in der Annahme fehl, dass schwere innerpolitische Auseinandersetzungen, bei denen die Machtkämpfe der altosmanischen Adelsfamilien, unter denen die der Čandarly-oghlu's hervorragten und eine führende Rolle spielten, mit den zu hohen Staatsstellungen gelangten Renegaten eine bestimmende Rolle gespielt haben. Diese Gegensätze lassen sich bereits beim ersten Regierungsantritt Murâds II. im Frühjahr 1421 deutlich aus den freilich dürftigen Berichten frühosmanischer und byzantinischer Chronisten klar erkennen (1). Den Schlag, den die heimtückische Erdrosselung seines Lieblings-sohnes ʿAla ed-dîn ʿAlî samt seinen beiden Söhnchen durch den Renegaten Qara Chiḍr-Paša im fernen Amasia (2) im Frühjahr 1443, fast zur gleichen Zeit, als seinem Heer am Passe beim Markte Zlatica (Bulgarien: 12. XII. 1443) eine empfindliche Niederlage bereitet worden war, Murâd II. versetzte, konnte der Sultan nie überwinden. Wenn also nach dem codex Verantianus (den Jobs. Lewenklau in seinen *Historiae Mvsvlmanae Tvrcorum* [Francofvrti 1591] wiedergibt) (3), zu schliessen wäre, Murâd II. habe seinem vertrauten ersten Wesir Čandarly-

(1) Vgl. z. B. J. W. ZINKEISEN, *GOR*, I (1840), 508, bes. aber ʿAbdîzâde Hüsejn Hüsâm ed-dîn, *Amasia ta'rîchi*, III, 193 ff. (Stambul 1927), wo, vielleicht etwas überspitzt, diesen dauernden Gegensätzen zwischen den *'türkler'* und der *'devširme'*, dem παιδομάζωμα der Griechen (vgl. dazu Th. PÉTSALIS, *Paidomazoma. Raffe d'enfants sous la Tourcocratie*, in *L'Hellénisme contemporain*, II, 2 (Athen 1948), 129-142, vor allem aber J. H. MORDTMANN u. d. W. *dewshirme* in der *Enzykl. des Islam*, I, 992 ff) breiter Raum in der Darstellung gegeben wird. Die durchaus ungeklärten sozialen Spannungen im osmanischen Reiche des 14. Jhdts., die in den Chroniken kaum mit einer Silbe erwähnt werden, bedürfen noch ernsthafter Untersuchung und Aufhellung

(2) Vgl. ʿAbdîzâde Hüsejn Hüsâm ed-dîn, *a. a. O.*, III (1927), 212, wo leider über die Herkunft und Stellung des zweifellos nichttürkischen (vgl. 213,2 v. u., wo er als zur *devširme* gehörig bezeichnet wird) Qara Chiḍr-Paša nichts verlautet.

(3) Vgl. J. LEUNCLAVIUS, *a. a. O.*, 559. Dem Qaraman-oghlu Ibrâhîm-Beg (1423-1463), dem gefährlichsten Nebenbuhler und Schwager Murâds II., werden dabei folgende Worte in den Mund gelegt: *En Murates Osmanides delirare cepit. Imperium filio tradidit. Ipse cum ludionibus, scurris, mulierculis, in angulis vinearum comesatur, potat, genio indulget, rempublicam flocci facit* (*ebenda*, 560, 32 ff.).

zade Chalîl-Paša, dem er übrigens seinen Sohn Mehmed-Čelebi vor allen anderen zur Betreuung überliess, erklärt, er wolle mit eigenen Augen sehen, wie sich Mehmed im Kampfe gegen die Ungläubigen bewähre, so ist dies eine allzu einfältige Deutung eines Vorganges, dessen wirkliche Hintergründe in ihren Einzelheiten verborgen bleiben dürften.

Nicht minder ungeklärt sind vorerst die Beweggründe, die Murâd II. veranlassten, am 5. Mai 1446 — Ciriaco von Ancona hat uns diesen denkwürdigen Tag überliefert (1) — aus Maghnisa aufzubrechen, über Brusa, wo er die von ihm gestiftete herrliche Moschee (Murâdîje) einweihte (2), nach Adrianopel zurückzukehren, dort gegen Ende August aufs neue den Thron seiner Väter zu besteigen und seinen Sohn in die Einsamkeit von Maghnisa zu verweisen. Ob dieser wirklich einen Ueberfall auf Konstantinopel plante und der Grosswesir Chalîl-Paša, bekannt als *giaur ortaghy*, d. i. 'Genosse der Ungläubigen' (3), deshalb den Vater schleunigst nach Thrakien zurückrief, bleibt gleichfalls eine offene Frage.

Ueber die Tätigkeit, die Mehmed II. während seiner kurzen Herrschaft von etwa 20 Monaten entfaltete, wissen wir nur wenig. Er kündigte seine Thronbesteigung in pomphaften Schreiben den Fürsten des Morgenlandes an. Einige dieser Schrift-

(1) Vgl. dazu Francisc Pall, *Ciriaco d'Ancona e la crociata contro i Turchi* (Doktorschrift), erschienen im *Bulletin Historique de l'Académie Roumaine,* XX (Bucarest 1937 sowie gesondert in Vălenii-de-Munte 1937, 62 ss. 8°), 58 f. (app. IV).

(2) Die Murâd-Moschee trägt als Jahr der Vollendung die Zahl 850 h = 1446/7, weshalb ich den längeren Aufenthalt des Sultans auf dem Rückweg nach Thrakien mit diesem Ereignis glaubte in Verbindung bringen zu müssen.

(3) Vgl. Dukas, ed. I. Bekker (Bonn 1834) 251, 4-5 und dazu Gy. Moravcsik, *Byzantinoturcica* II (Budapest 1943), 32 (καβοὺρ ὀρταγή). – Dass der junge Sultan Mehmed II. bereits damals die Absicht gehabt hat, gegen Konstantinopel vorzugehen, behauptet Gianmaria Angiolello aus Vicenza (1451-1525), der lange sich am Hofe des Grossherrn aufhielt. Vgl. Donado da Lezze, *Historia Turchesca* (1300-1514), hrsg. von Ion Ursu (Bucarest 1910), 15: *gli venne volontà di tuor l'impresa di Constantinopoli, ma per Ali* (lies *Halil*) *Bassa fu disvaso scrivendo al signor Marothei* (liest: *Muradbei*), *suo padre, della opinione del figliuolo...*

stücke sind erhalten geblieben [1]. Seine Beziehungen zu den Mächten des Abendlandes, besonders zu Genua und Venedig, lassen sich nur teilweise klären. Dass zu den Genuesen freundschaftliche Bande geknüpft wurden, vor allem zu den Peroten und den Alaungrubenbesitzern zu Neu-Phokaea (Jeñi Foča, Nea Phokia) unweit Smyrna, versteht sich unschwer aus der Tatsache, dass bereits sein Vater mit ihnen in guten Beziehungen stand, die ihm mehr als einmal, und zwar erstmals bei seinem Regierungsantritt (1421) [2], sehr zustatten gekommen waren. Dukas [3] hat sich darüber ausführlicher verbreitet und die Rolle, die Francesco Drapperio [4], der bedeutendste Spross eines alten, in Pera und Galata sesshaften genuesischen Geschlechtes spielte, lässt sich bis in die zweite Regierungszeit Mehmeds II. mit Hilfe der byzantinischen Chronisten gut verfolgen. Es hat den Anschein, dass es mit Genua zuerst zu einer vertraglichen Abmachung kam, deren Datum und Umfang bisher zwar nicht bekannt ist, deren Tatsache sich indessen aus Anspielungen in den Beschlüssen des Senats der Lagunenstadt folgern lässt. Die von Bonifazio Sauli, Amadeo Vigna und L. Belgrano glücklich eingeleiteten Forschungen müssten nach dieser Seite aufgrund umfassender Urkundenstudien im Archivio di Stato von Genua von italienischen Gelehrten ergänzt und vertieft werden. Weit besser ist es um unsere Kenntnis der Beziehungen des jungen Sultans mit der Signoria von Venedig bestellt, weil N. Iorga in seinen *Notes et Extraits*

(1) Nämlich in den *Münša'ât es-selâṭîn* des Ahmed Ferîdûn-Beg, vgl. F. Babinger, *GOW* (Leipzig 1927) 106 ff. und dazu Kurt Holter, *Studien zu Ahmed Feridûn's Münša'ât es-selâṭîn*, in *Mitteilungen des österr. Inst. für Geschichtsforschung*, XIV (Innsbruck 1939), 429-451.

(2) Vgl. J. W. Zinkeisen, *GOR*, I (1840), 510 ff., 517, wo die Rolle, die der genuesische Podestà von Neu-Phokäa, Giovanni Adorno damals spielte, behandelt wird. Vgl. dazu Dukas, ed. I. Bekker, 87-89.

(3) Dukas war als Hausbesitzer zu Neu-Phokäa über die dortigen Vorgänge vorzüglich unterrichtet, vgl. sein Geschichtswerk, ed. I. Bekker, 160 f.

(4) Ueber die Rolle, die Francesco Drapperio unter Murâd II. und Mehmed II. spielte, der ihm seine besondere Gunst zuwandte und seinetwegen sogar Chios (1455) berennen wollte, vgl. meine Arbeit *Von Amurath zu Amurath* in *Oriens* II, 2 (Leiden 1949).

pour servir à l'histoire des croisades au XIVe siècle (Paris 1899-1902, drei Bde.) in den von ihm gefertigten Auszügen davon eine gewisse Vorstellung vermittelt, die freilich der Erweiterung und Nachprüfung wert erscheinen.

Die hier erstmals im Urtext bekannt gemachte Urkunde des Staatsarchivs zu Venedig (1) (*Misc. Atti Dipl. e Priv. B* 38 *n.* 1110 aus den *Pacta secreta* 230) stellt den einzigen, bisher bekannt gewordenen Staatsvertrag Mehmeds II. aus seiner ersten Herrschaft dar und darf schon deshalb eine besondere Aufmerksamkeit und Würdigung beanspruchen, wenngleich sein Inhalt aus einer flüchtigen italienischen Uebertragung bereits vor fünfzig Jahren bekannt (2) gemacht, von N. Iorga, ohne Kenntnis dieser Veröffentlichung, aufs neue (3) mitgeteilt worden ist. Seine Vorgeschichte lässt sich in wenigen Sätzen berichten.

Bereits am 11. Mai 1445 beschloss die Signoria (4) den venedischen Bailo zu Konstantinopel Andrea Foscolo zum 'Sultan von Europa' zu entsenden, um ihn zu befragen, ob die venedischen Kaufleute in seinen Landen ungehindert Handel treiben dürften, und zwar zu Bedingungen, wie sie dem Freistaat bereits im Vertrag (5) vom Herbst 1430, also bald nach dem Verluste von Saloniki, von seinem Vater Murâd II. eingeräumt worden waren. Diesen Schritt vor dem Heiligen Stuhle zu rechtfertigen, musste die Signoria sich bereits um die Märzmitte 1445 (6) entschliessen, als Papst Eugen IV. ihr den Vorwurf gemacht hatte, dass der Uebergang Murâds II. von Asien nach Europa im Oktober

(1) Ich bin der Leitung des Archivio di Stato zu Venedig, die seit vielen Jahren alle Anfragen oft schwierigster Art bereitwillig und erschöpfend beantwortet, für die Ueberlassung einer Lichtbildaufnahme dieser wichtigen Urkunde, die Herr Minister Dr. Tommaso Bertelè für mich herstellen liess, zu erneutem aufrichtigen Dank verpflichtet.

(2) Vgl. *Diplomatarium Veneto-Levantinum sive Acta et Diplomata res Venetas, Graecas atque Levantis illustrantia a.* 1351-1454, II (Venezia 1899), 366 ff.

(3) Vgl. seine *Notes et Extraits*, III (Paris 1902), 210 ff.

(4) Vgl. N. Iorga, *a. a. O.*, III, 200 f.

(5) Abgedruckt im *Diplomatarium Veneto-Levantinum*, II (Venedig 1899), 343-345.

(6) Vgl. N. Iorga, *Notes et Extraits*, III, 212 f.

1444 (1) erst durch das Verschulden venedischer Galeeren ermöglicht worden sei. Venedig, so hatte man dem Papst erwidert, sei ohne Schuld, da man alle nur erdenklichen Opfer gebracht habe, die Türken herauszuforden, die Ueberfälle auf das venedische Negroponte (Euboea), auf Albanien und andere Niederlassungen Venedigs unternommen hätten und sie sogar fortsetzten (2). Dabei hätte die Besatzung der venedischen Flotte empfindliche Einbussen erlitten. Wenige Wochen später, am 4. April 1445 (3), rechtfertigte der Senat aufs neue seine Massnahmen und Pläne mit dem Hinweis, Genua und andere christliche Verbündete hätten bereits mit den Türken Frieden gemacht, die im Hinblick auf den noch bestehenden Kriegszustand mit der Signoria ihre Brandschatzungen fortsetzten, wie es auf Negroponte geschehen sei. So dürfe nicht verwundern und nicht verübelt werden, wenn Venedig sich gleichfalls gezwungen sehe, sich der Staatsnotwendigkeit eines förmlichen Friedensschlusses mit der Pforte zu fügen. Am 26. April beschliesst der Senat mit ausdrücklichem Hinweis auf die verweigerten päpstlichen Zuschüsse für die vereinte Flotte in der Aegäis, dem Haupte der Christenheit vorzuhalten, dass bereits andere christliche Staaten mit den Türken Friedensabmachungen getroffen hätten, während diese unbehindert ihre Ueberfälle auf Euboea und andere venedische Siedelungen in Griechenland und in Albanien fortsetzten, so dass Venedig nunmehr unverzüglich ebenso wie die anderen Mächte des Abendlandes handeln müsse (4). Das Ergebnis der Abstimmung (Kugelwahl, *ballottaggio*) im Senat war überwältigend: 91 stimmten dafür, nur 2 dagegen, während sich lediglich 2 der Stimme enthielten.

Die Einleitung von Friedensverhandlungen mit dem jungen Grossherrn war damit so gut wie gebilligt.

(1) Vgl. über diesen wohl mit genuesischer und kaum mit venedischer Hilfe bewerkstelligten Uebergang Murâds II. nach Europa meine Arbeit *Von Amurath zu Amurath* mit den dort gelieferten Verweisungen und Belegen.

(2) Vgl. N. Iorga, *a. a. O.*, 213.

(3) Vgl. N. Iorga, *a. a. O.*, 212 f.

(4) Vgl. N. Iorga, *a. a. O.*, III, 200.

So erging gleichfalls am 11. Mai 1445 an den venedischen Admiral Alvise L o r e d a n o die Weisung, in den Meerengen bis zum Friedensabschluss mit der Pforte zu verbleiben, den man auf eine möglichst ehrenvolle Weise nunmehr zu erlangen strebe. *Et occurrebat,* so heisst es in den *Deliberazioni del Senato* (*Secrete,* reg. 16, Bl. 179 v), *nobis quod essetis cum Baiulo nostro Constantinopolitano et provideretis quod mitteret aliquem mercatorem ad portam teucri dominantis in Grecia et peteret certiorari si mercatores nostri in locis teucri secure possunt conversari, et sub tali colore ingrederetur ad praticam que fieret cum illis quam maioribus prerogativis et avantagiis nostris que valeant obtineri, possendo declinare et concludere usque iuxta formam pacis facte per quendam virum nobilem Silvestrum Mauroceno, cuius copiam vobis mittimus his inclusam. Et inter cetera, si fieri posset, quod nullum habeat denarium de aliquo locorum nostrorum, sed si hoc etiam obtineri non posset, fiat ut in ea copia cavetur, cum hoc tamen quod promittat quod pater ipsius teucri concordium predictum ratificet. Hec autem bona nobis videtur via, et nichilominus, si alia utilior vobis occurreret, sumus contenti ut communicato cum dicto Paulo nostro Constantinopolitano illam sequamini, dummodo obtineatis concordium predictum.*

(*Omissis*) (1).

So war also beschlossen worden, dem Rate des Bailo am Hofe von Byzanz, Andrea F o s c o l o , folgend, an das Hoflager nach Adrianopel einen Mittelsmann zu entsenden, um mit Mehmed II. über den Freihandel Venedigs in seinen Ländern übereinzukommen und bei den anschliessenden Friedensbesprechungen die am 4. Sept. 1430 zu Adrianopel zwischen Murâd II. und Ser Silvestro M o r o s i n i getroffenen Vereinbarungen, jedoch möglichst ohne die entehrende Tributklausel, zu erneuern (2). Der 'T ü r k e' aber müsse sich verpflichten, den Vertrag durch seinen in Asien weilenden Vater bestätigen zu lassen (3). Aus dieser Forderung wird man unbedenklich schliessen dürfen, dass man in Venedig

(1) Ich verdanke die Abschrift dieses von N. IORGA, III, 200 f. nur ganz kurz berührten Textes der Liebenswürdigkeit der L e i t u n g d e s S t a a t s a r c h i v s z u V e n e d i g . Das am 11. Mai 1445 beschlossene und datierte Schreiben ging an S e r L u d o v i c o L o r e d a n o , *procuratori Ecclesie Sancti Marci, Capitaneo Galearum Summi Pontificis.*

(2) Vgl. N. IORGA, *a. a. O.*, III, 200 f.

(3) E b e n d a , III, 201 oben.

noch immer mit dem politischen Einfluss des abgedankten Grossherrn rechnete, in dem man eine Art «Sultan von Asien» erblicken zu müssen schien.

Im Verfolg dieses Senatsbeschlusses entbot Ser Andrea Foscolo als seinen Vertrauensmann Aldovrandino de' Giusti (Zusti) (1), vermutlich einen reichen und geschickten, in Pera oder Galata wohnhaften Kaufherrn, nach Adrianopel. Am Mittwoch, dem 23. Februar 1445 kam dort der Friedensvertrag zustande, dessen griechische Urfassung weiter unten im Wortlaute folgt.

Vergleicht man den Vertragstext, so ergibt sich eine enge Verwandtschaft mit dem der 1430 (2) getroffenen Abmachung mit der Signoria von Venedig, deren Wortlaut uns zwar nicht im Originale, wohl aber in einer italienischen Uebertragung (3) bekannt ist.

Bald nach seiner Rückkehr aus Maghnisa, jedenfalls aber noch im September 1446, empfing Murâd II. als Abgesandten des venedischen Bailo Andrea Foscolo ein anderes Mitglied der Familie Giusti, nämlich Bartolomeo Giusti ⟨Zusti⟩, der ihm den von der Signoria bestätigten Friedensvertrag übermittelte (4). Nachdem bereits mit einem am 9. März 1446 zu Adrianopel ausgestellten Schreiben Mehmed II. als Boten an die Signoria seinen 'Sklaven', den *ulufedži-baši* Junus Qaradža ⟨*Alofazi bassa el Janasca-*

(1) Das Geschlecht der Zusti (Giusti) kam ums Jahr 1000 herum aus Padua nach Venedig. Wie es auch bei anderen Adelshäusern der Fall war, gehörten nicht alle Zweige des Familie Giusti nach der sog. *serrata* (1286) dem Maggior Consiglio an. So rechnet wahrscheinlich der zum Sultan entsandte Bartolomeo Zusto zu einem der damals ausgesperrten Zweige, da sein Name weder in den Adelslisten noch in den Stammbäumen der Edelgeschlechter Venedigs erscheint. Wahrscheinlich waren diese Giusti seit geraumer Zeit in der Levante ansässig. Ein Bartolomeo Zusto, Sohn eines Giacomo, machte 1340 in Venedig sein Testament (frdl. Mitteilung des Staatsarchivs in Venedig).

(2) Vgl. G. M. Thomas – R. Predelli, *Diplomatarium Veneto Levantinum*, II (Venedig 1899), 343-345. N. Iorga, *Notes et Extraits*, II, hat den Text ohne Kenntnis des Abdruckes im *Diplomatarium* erneut veröffentlicht.

(3) Beide Vertragstexte ähneln sich auch in den Formeln bes. des Einganges, wie ein Vergleich der Texte im *Diplomatarium* oder bei N. Iorga, *Notes et Extraits*, II und III erkennen lässt.

(4) Vgl. N. Iorga, *a. a. O.*, III, 212 f.

raza (1) sowie den Sekretär seiner griechischen Kanzlei, den γραμματεὺς Dimitri (2) nach Venedig entsandt hatte, um den Vertrag zu überbringen, beschliesst am 25. Oktober des gleichen Jahres sein Vater den im Amte beibehaltenen Dimitri « Apethasco » (3) zusammen mit seinem 'Sklaven' Jachši-Beg (4) in die Lagunenstadt zu schicken, um mit einem Beglaubigungsschreiben (4) die von ihm bekräftigte Friedensurkunde der Signoria auszufolgen. Und wohl zur gleichen Zeit (5) bestätigt der wieder zur Macht gelangte Murâd II. Venedig den von seinem Sohne Mehmed-Čelebi geschlossenen Frieden, den dieser vor nunmehr neun Monaten, nämlich im Dhu' l-qa'de 849 h = Febr. 1446: *dal mexe che se chiama Dalchada, che son con questa luna lune nuove* bereits geschlossen hatte (6).

Mehmed-Čelebi freilich hielt sich nach seiner Rückkehr nach Maghnisa, wo er in den folgenden Jahren übrigens nur mit Unterbrechungen verweilte, nicht sonderlich an die von ihm versicherte *zeneral paxe, senza algun ingano, drita e bona, per mar e per terra* (7), denn seine Freibeuter im Aegäischen Meere setzten alsbald ihre Brandschatzungen der venedischen Niederlassungen unbekümmert fort, die erst mit seinem zweiten Regierungsantritt (Februar 1451) ihr Ende nahmen, als er bald darauf (10. Sept. 1451) zu Adrianopel die Erneuerung des Friedens mit der Signoria beschloss.

(1) Ob der sonst nicht bezeugte Name Junus Qaradža richtig herausgelesen wird oder ob sich dahinter etwa ein Janičaren-Agha versteckt, wage ich nicht mit Sicherheit zu entscheiden.

(2) Vgl. N. Iorga, *a. a. O.*, III, 212.

(3) Wie der zweifellos verstümmelte Name Apethasco in Wirklichkeit lautet, ist bisher nicht geklärt. Nach N. Iorga's Erklärung: « Apokaukos ».

(4) Vgl. *Diplomatarium Veneto-Levantinum*, II (1899), 371 f. sowie N. Iorga, *a. a. O.*, III, 214.

(5) Vgl. *Diplomatarium Veneto-Levantinum*, II (1899), 371 f. sowie N. Iorga, *a. a. O.*, III, 214.

(6) Die italienischen Wiedergaben der Vertragstexte finden sich im Staatsarchive zu Venedig, *Commemoriali*, reg. 13, Bll. 190 r-190 v sowie Bll. 198 r-198 v. (*Pax Turchorum* 1445; *Tenor littere credentialis ; Ratificatio pacis cum Teucro ; Tenor precepti Teucri pro obtentione animarum*).

(7) Vgl. diese im Vertragstext erscheinende Stelle oben sowie *Diplomatarium Veneto-Levantinum*, II (1899), 366 sowie N. Iorga, *a. a. O.*, III, 210.

I. Der Text

Tughra

Εἲς τὸ ὄνομαν τοῦ μεγ(ά)λου θ(εο)ῦ, ἀμ(ήν).

Ἐγῶ ὁ μέγ(ας) αὐθ(έν)τ(ης) καὶ μέγ(ας) ἀμηρὰς σουλτάνος ὁ Μαχουμετπ(ε)γῆς ὁ υἱὸ(ς) τοῦ μεγ(ά)λου αὐθ(εν)τὸς καὶ μεγ(ά)λου ἀμηρ(ὰ) σουλτάνου τοῦ Μουρατπ(ε)γ(ῆ) ὀμνίω εἰς τὸν ποιητὴν τοῦ οὐ(ρα)νοῦ καὶ τῆς γὴς καὶ εἰς τὸν ἐδικόν μας τὸν μέγ(αν) προφήτ(ην) τὸν Μωάμεθ καὶ εἰς τὰ ἑπτὰ μουσάφια, τὰ ἔχομ(εν) καὶ ὁμολογού ‖ [2] μ(εν) ἡμοὶς ἡ μουσουλμάνο(ι), καὶ εἰς τοῦς ἑκατὸν εἰκοσιτέσσεροις χιλιάδες προφήτας τοῦ θ(εο)ῦ, ὁπου ἦτον ὁ πρότος ὁ Ἀδὰμ καὶ ὕστερος ὁ Μωάμεθ, ὁπου ἐβεβέοσ(εν) τὴν πίστην τὸν μουσουλμάν(ων), καὶ εἰς τὴν πίστην, ὁπου πιστέβω καὶ ὁμολογῶ, καὶ εἰς τὴν ζωὴν καὶ εἰς τ(ὸ) κεφάλην τοῦ π(ατ)ρός μου ‖ [3] καὶ εἰς τὴν ζωὴν τὴν ἐμὴν καὶ εἰς τ(ὸ) κεφάλην μου καὶ εἰς τὸ σπαθήν, τῶ ζόνομαι.

διᾶ τὴν ἀφορμὴν καὶ ἐτίαν, ὁπου ἔγιν(εν) ἡ μάχη μέσα εἰς τὴν αὐθ(εν)τία μου καὶ εἰς τὸ ἐκλαμπρότατον κουμούνιον τῆς μεγάλης αὐθ(εν)τίας τῆς Βενετίας, ἔστιλαν τὸν ἐβγενέστατον, ἐνδοξότ(α)τ(ων)

Εἲς τὸ ὄνομαν τοῦ μεγάλου θεοῦ, ἀμήν. Ἐγὼ ὁ μέγας αὐθέντης καὶ μέγας ἀμηρᾶς σουλτάνος ὁ Μαχουμετπεῆς ὁ υἱὸς τοῦ μεγάλου αὐθεντὸς καὶ μεγάλου ἀμηρᾶ σουλτάνου τοῦ Μουρατπεῆ ὀμνύω εἰς τὸν ποιητὴν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς καὶ εἰς τὸν ἐδικόν μας τὸν μέγαν προφήτην τὸν Μωάμεθ καὶ εἰς τὰ ἑπτὰ μουσάφια, τὰ ἔχομεν καὶ ὁμολογοῦ ‖ [2] μεν ἡμεῖς οἱ μουσουλμάνοι, καὶ εἰς τοὺς ἑκατὸν εἰκοσιτέσσερεις χιλιάδες προφήτας τοῦ θεοῦ, ὅπου ἦτον ὁ πρῶτος ὁ Ἀδὰμ καὶ ὕστερος ὁ Μωάμεθ, ὅπου ἐβεβαίωσεν τὴν πίστιν τῶν μουσουλμάνων, καὶ εἰς τὴν πίστιν, ὅπου πιστεύω καὶ ὁμολογῶ, καὶ εἰς τὴν ζωὴν καὶ εἰς τὸ κεφάλιν τοῦ πατρός μου ‖ [3] καὶ εἰς τὴν ζωὴν τὴν ἐμὴν καὶ εἰς τὸ κεφάλιν μου καὶ εἰς τὸ σπαθίν, τὸ ζώνομαι.

διὰ τὴν ἀφορμὴν καὶ αἰτίαν, ὅπου ἔγινεν ἡ μάχη μέσα εἰς τὴν αὐθεντία(ν) μου καὶ εἰς τὸ ἐκλαμπρότατον κουμούνιον τῆς μεγάλης αὐθεντίας τῆς Βενετίας, ἔστειλαν τὸν εὐγενέστατον, ἐνδοξότατον ‖ [4] καὶ

| [4] καὶ τετιμοιμ(έ)ν(ων) ἄρχον μπάϊλον εἰς τὴν Μπόλ(ιν), ὁ φρονιμότατος μησὲρ Ἀνδρίας ὁ Φῶσκολος. ἀπ' ἐκείν(ων) ἦλθεν ἀποκρισιάριος, ὁδιᾶ να βεβεόσι καὶ να στερεόσι τὴν ἀγάπην, ὁ ἐβγενέστατος καὶ τιτιμοιμένος ἄρχον καὶ δοῦλ(ο)ς τοῖς μεγ(ά)λ(ης) αὐθ(εν)τίας τοῖς Βενετίας ὁ μησὲρ Ἀλ || [5] δρουβραντὴν τεῆ Τζούτζτσι, καὶ με θέλημαν τοῦ ἀλιθηνοῦ θ(εο)ῦ ἐδικοῦ μας μέσα εἰς ἡμὰς τοὺς δύο αὐθ(έν)τας ἠγέναμε σασμ(έ)νοι καὶ βεβεομένοι. καὶ τάζομαι ἐγῶ ὁ μέγ(ας) αὐθ(έν)τοις καὶ μέγ(ας) ἀμηρὰς σουλτάν(ο)ς ὁ Μεχεμετπεγῆς καὶ ὀμίω εἰς τ(οὺς) ἄνοθ(εν) ὅρκους ἀπὸ τὴν σήμερον ἡμέραν, || [6] ἤτοις ἐστὴν μιν(ὶ) φε(β)ρ(ουαρί)ῳ κγ' ἡμέρ(ᾳ) δ', ἰνδ(ικτιῶνος) θ' ης. καὶ τάζομαι καὶ λέγω· να ἔχω με τὸν π(ατέ)ραν τοῖς αὐθ(εν)τίας μου τὸν δούκαν καὶ με τὸ τετιμοιμέν(ων) καὶ ἐκλαμπρότατω κουμούνιον τοῖς μεγ(ά)λης αὐθ(εν)τίας τοῖς Βενετίας καὶ με τοῦς ἄρχοντάς τους || [7] μεγάλους ται καὶ μικροὺς ἐποιήσαμ(εν) τελίαν ἀγάπην καὶ ἀδολίεφτον, ἤσην καὶ καλὴν τοῖς θαλλάσου καὶ τοῖς στερεάς. ὀμί(ως) καὶ με τὰ κάστρι του, χῶρές του καὶ καστέλια καὶ νισία καὶ μαὶ ὅλους τοὺς τόπους, ὅπου ὁρήζῃ ἡ ἐκλαμπρότατη μεγ(ά)λη αὐθ(εν)τία τῆς Βενετίας, || [8] καὶ με τοῦς ἄρχοντάς τους ἐντόπι(ους) καὶ ἠκίους του, ὅπου ἔναι ὁρισμ(έ)νοι καὶ δουλομ(έ)νοι εἰς τὴν αὐθ(εν)τίαν τοῖς Βενετίας, καὶ τόποι

τετιμημένον ἄρχον μπάϊλον εἰς τὴν Πόλιν, ὁ φρονιμώτατος μισὲρ Ἀνδρέας ὁ Φώσκολος. ἀπ' ἐκεῖνον ἦλθεν ἀποκρισιάριος, διὰ νὰ βεβαιώσῃ καὶ νὰ στερεώσῃ τὴν ἀγάπην, ὁ εὐγενέστατος καὶ τετιμημένος ἄρχων καὶ δοῦλος τῆς μεγάλης αὐθ(εν)τίας τῆς Βενετίας, ὁ μισὲρ Ἀλ || [5] δρουβρανδὶν ντέϊ Τζούστι, καὶ μὲ θέλημαν τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ἐδικοῦ μας μέσα εἰς ἡμᾶς τοὺς δύο αὐθέντας ἠγέναμε (ἰ)σ(ι)ασμένοι καὶ βεβαιωμένοι. καὶ τάζομαι ἐγὼ ὁ μέγας αὐθέντης καὶ μέγας ἀμηρᾶς σουλτάνος ὁ Μεχεμετπεῆς καὶ ὀμ(ν)ύω εἰς τοὺς ἄνωθεν ὅρκους ἀπὸ τὴν σήμερον ἡμέραν, || [6] ἥτις ἐστὶν μηνὶ φεβρουαρίῳ κγ', ἡμέρᾳ δ', ἰνδ(ικτιῶνος) θ' ης. καὶ τάζομαι καὶ λέγω. νὰ ἔχω μὲ τὸν πατέραν τῆς αὐθεντίας μου τὸν δούκαν καὶ μὲ τὸ τετιμημένον καὶ ἐκλαμπρότατο(ν) κουμούνιον τῆς μεγάλης αὐθεντίας τῆς Βενετίας καὶ μὲ τοὺς ἄρχοντάς τους || [7] μεγάλους τε καὶ μικροὺς ἐποιήσαμεν τελείαν ἀγάπην καὶ ἀδολίευτον, ἴσην καὶ καλὴν τῆς θαλάσσου καὶ τῆς στερεᾶς. ὁμοίως καὶ μὲ τὰ κάστρη του, χῶρές του καὶ καστέλλια καὶ νησία καὶ μὲ ὅλους τοὺς τόπους, ὅπου ὁρίζει ἡ ἐκλαμπρότατη μεγάλη αὐθεντία τῆς Βενετίας, || [8] καὶ μὲ τοὺς ἄρχοντάς τους ἐντόπιους καὶ οἰκείους του, ὅπου ἔναι ὡρισμένοι καὶ δουλωμένοι εἰς τὴν αὐθεντίαν τῆς Βενετίας καὶ τόποι, ὁποῖοι σηκόνουν τὸ φλάμουλον τοῦ Ἁγίου

ὁποίι σικώνουν τῶ φλάμουλ(ων) τοῦ Ἁγίου Μάρκου, καὶ ὅσι τῶ θέλουν σικῶνην ἀπὸ τέ(ος) καὶ ἐ || [9] μπρός. καὶ εἰς τὰ πράγματα, ὅπου κρατοὺν τὴν σήμερον ἡμέραν καὶ ὅσα θέλουν ἔχειν εἰς τὸ ἐρχῶμενον τῶ ἐκλαμπρότατον κουμούνι(ων) τοῖς μεγάλης αὐθ(εν)τίας τοῖς Βενετίας. καὶ κανεὶς ἀπὸ τοὺς ἠκίους μου καὶ ἀν(θρώπ)ους μου καὶ μέλῃ να δουλο || [10] θὴν εἰς ἐμ(έν), να μηδ(ὲν) ποιήσουν καμί(αν) ζημί(αν), οὖδε να τῶ βάλο εἰς τὸν λογισμόν μου οὖδε να τῶ στέρξο, ὅτι να γένοι καμία ζημία, οὖδε να δωθὴ ἔμποδος διᾶ ὁρησμοὺ τοῖς μεγάλης μου αὐθ(εν)τίας.

καὶ διᾶ καμί(αν) ἀφορμ(ὴν) κανὴς κακὸς ἄν(θρωπ)ος τοῖς αὐθ(εν)τίας μου, ὅπου || [11] ἔναι δουλομ(έ)ν(ο)ς εἰς ἐμ(έν), να ποιήσουν καμί(αν) ζημί(αν) ἦται ἔμποδ(ων) εἰς τῶ ἄνοθ(εν) γεγραμ(έ)ν(ων) κουμούνι(ων) τοῖς Βενετίας καὶ διᾶ τοῦτω να ἔλθῃ ἐνθύμησεις ἦται λόγ(ο)ς πρὸς τὴν αὐθ(εν)τίαν μου, να τὸν πεδεύσο πρεπούμεν(ως), καθὼς ἔναι τῶ σφάλμαν του, διᾶ να βλέπουν || [12] ἡ ἕτεροι, να προσέχουν, να μηδ(ὲν) ποιήσουν ζημίαν καὶ ἔμποδ(ων) πρὸς τῶ ἐκλαμπρότατον κουμούνιον τοῖς Βενετίας. καὶ ἂν ἐγῶ ὁ αὐθ(έν)τοις οὖδὲν τὸν πεδεύσο πρεποῦμενος, να ἔχῃ θέλημαν τῶ ἐκλαμπρότατον κουμούνι(ων) τοῖς Βενετίας, να βλάψουν ἐκείν(ους), || [13] ὅπου εἶναι ἀρχὴ

Μάρκου καὶ ὅσοι τὸ θέλουν σηκόνειν ἀπὸ τέως καὶ ἐ || [9] μπρός, καὶ εἰς τὰ πράγματα, ὅπου κρατοῦν τὴν σήμερον ἡμέραν καὶ ὅσα θέλουν ἔχειν εἰς τὸ ἐρχόμενον τὸ ἐκλαμπρότατον κουμούνιον τῆς μεγάλης αὐθεντίας τῆς Βενετίας. καὶ κανεὶς ἀπὸ τοὺς οἰκείους μου καὶ ἀνθρώπους μου καὶ μέλλει νὰ δουλω || [10] θῆ(ν) εἰς ἐμέν, νὰ μηδὲν ποιήσουν καμίαν ζημίαν οὐδὲ νὰ τὸ βάλω εἰς τὸν λογισμόν μου οὐδὲ νὰ τὸ στέρξω, ὅτι νὰ γένῃ καμία ζημία οὐδὲ νὰ δοθῇ ἔμποδος διὰ ὁρισμοῦ τῆς μεγάλης μου αὐθεντίας.

καὶ διὰ καμίαν ἀφορμὴν κανεὶς κακὸς ἄνθρωπος τῆς αὐθεντίας μου, ὅπου || [11] ἔναι δουλωμένος εἰς ἐμέν, νὰ ποιήσουν καμίαν ζημίαν ἤτε ἔμποδον εἰς τὸ ἄνωθεν γεγραμμένον κουμούνιον τῆς Βενετίας καὶ διὰ τοῦτο νὰ ἔλθῃ ἐνθύμησις ἤτε λόγος πρὸς τὴν αὐθεντίαν μου, νὰ τὸν παιδεύσω πρεπούμενως, καθὼς ἔναι τὸ σφάλμαν του, διὰ νὰ βλέπουν || [12] οἱ ἕτεροι, νὰ προσέχουν, νὰ μηδὲν ποιήσουν ζημίαν ἤτε ἔμποδον πρὸς τὸ ἐκλαμπρότατον κουμούνιον τῆς Βενετίας. καὶ ἂν ἐγὼ ὁ αὐθέντης οὐδὲν τὸν παιδεύσω πρεπούμενως, νὰ ἔχῃ θέλημαν τὸ ἐκλαμπρότατον κουμούνιον τῆς Βενετίας, νὰ βλάψουν ἐκείνους, || [13] ὅπου εἶναι ἀρχὴ τοῦ κακοῦ, καὶ νὰ εἶναι παιδε(υ)μένοι

τοῦ κακοῦ, καὶ να ἦναι παιδεμένοι καὶ ποιήσι διόρθωσ(ιν) εἰς αὐτ(ούς). ὁμί(ως) να ποιήσει καὶ τῶ ἐκλαμπρότατον καὶ ἐνδοξ(ό)τ(α)τ(ων) κουμούνι(ων) τοῖς μεγάλης αὐθ(εν)(τ)(ί)(ας) τοῖς Βενετίας πρὸς τὴν μεγάλην μου αὐθ(εν)τίαν καὶ εἰς τοῦς τόπους μου.

καὶ ὁδιᾶ καμί(αν) || [14] ἀφορμ(ὴν) να ἐβρεθ(ῆ) ἄν(θρωπ)ος ἤται ἄν(θρωπ)οι, ὅπου ἐποίησαν ἐπιβουλί(αν) ἤται δημεγερσί(αν) εἰς τὴν μεγάλην αὐθ(εν)τίαν τοῖς Βενετί(ας), διᾶ να δώσ(η) κάστρον ἤται καστέλιον ἤται χῶραν ἤται χωρί(ων) ἤται νησ(ὶν) ἤται κανέναν ἄλον τόμπον εἰς τὴν αὐθ(εν)τίαν μου ἤται ἄλον ἄν(θρωπ)ον || [15] τοῖς αὐθ(εν)τίας μου ἀπὸ τοῦς ἐδικοὺς καὶ δουλομένους μου, να ὀρήσ(η) ἡ αὐθ(εν)τία μου να γιρηστοῦν καὶ να δωθοῦν ὅπισθ(εν). καὶ τὰ πραγματα ὅπου θέλουν ἐπαρθὴ ἀπὸ τὴν σήμερον ἡμέραν να ὀρήζω καὶ να γιρησστοῦν σόα καὶ ἀκέρεα τὸν μπ(ατέ)ραν μου τὸν δούκ(αν) [16] καὶ τῶ ἐκλαμπρότατον κουμούν(ων) τοῖς μεγάλης αὐθ(εν)τίας τῆς Βενετίας. ὁμί(ως) να ποιὴ καὶ ὁ ἐκλαμπρότατος π(ατέ)ρας τοῖς αὐθ(εν)τίας μου ὁ δούκας καὶ τῶ μέγ(α) κουμούνιον τοῖς Βενετί(ας).

ἀκῶμοι ἄν(θρωπ)ος ὅπου ἔναι δουλομ(έ)νος τοῖς αὐθ(εν)τίας μου καὶ να ἔφηγεν || [17] ὁδιᾶ κλεψίαν ἤται ἐποιβουλί(αν) καὶ να ἐπύρεν πράγματα τὸν μουσουλμάν(ων) καὶ να ἔφηγεν εἰς τὸν τόμπον τοῖς

καὶ ποιήση διόρθωσιν εἰς αὐτούς. ὁμοίως νὰ ποιήσῃ καὶ τὸ ἐκλαμπρότατον καὶ ἐνδοξότατον κουμούνιον τῆς μεγάλης αὐθεντίας τῆς Βενετίας πρὸς τὴν μεγάλην μου αὐθεντίαν καὶ εἰς τοὺς τόπους μου.

καὶ ὁδιὰ καμίαν || [14] ἀφορμὴν νὰ εὑρεθῇ ἄνθρωπος ἤτε ἄνθρωποι, ὅπου ἐποίησαν ἐπιβουλίαν ἤτε δημηγερσίαν εἰς τὴν μεγάλην αὐθεντίαν τῆς Βενετίας, διὰ νὰ δώσῃ κάστρον ἤτε καστέλλιον ἤτε χώραν ἤτε χωρίον ἤτε νησὶν ἤτε κανέναν ἄλλον τόπον εἰς τὴν αὐθεντίαν μου ἤτε ἄλλον ἄνθρωπον || [15] τῆς αὐθεντίας μου ἀπὸ τοὺς ἐδικούς μου καὶ δουλωμένους μου, νὰ ὁρίσῃ ἡ αὐθεντία μου νὰ γυρισθοῦν καὶ νὰ δοθοῦν ὄπισθεν. καὶ τὰ πράγματα, ὅπου θέλουν ἐπαρθεῖ ἀπὸ τὴν σήμερον ἡμέραν, νὰ ὁρίζω καὶ νὰ γυρισθοῦν σῶα καὶ ἀκέραια τὸν πατέραν μου τὸν δούκαν || [16] καὶ τὸ ἐκλαμπρότατον κουμούνιον τῆς μεγάλης αὐθεντίας τῆς Βενετίας. ὁμοίως νὰ ποιῇ καὶ ὁ ἐκλαμπρότατος πατέρας τῆς αὐθεντίας μου ὁ δούκας καὶ τὸ μέγα κουμούνιον τῆς Βενετίας.

ἀκόμη ἄνθρωπος, ὅπου ἔναι δουλωμένος τῆς αὐθεντίας μου καὶ νὰ ἔφυγεν || [17] ὁδιὰ κλεψίαν ἤτε ἐπιβουλίαν καὶ νὰ ἐπῆρεν πράγματα τῶν μουσουλμάνων καὶ νὰ ἔφυγεν εἰς τὸν τόπον τῆς Βενετίας καὶ

Βενετί(ας) καὶ να ἐβρέθησαν, να γυρίσουν τὸν ἄν(θρωπ)ον σὺν τὰ πράγματα. ὁμί(ως) καὶ ἡ μεγάλι μου αὐθ(εν)τία πρὸς τὸν ἐκλαμπρότατον π(ατέ)ρα || [18] τής αὐθ(εν)τίας μου τόν δούκαν καὶ εἰς τ(ὸ) κουμούνιον τοῖς μεγάλης αὐθ(εν)τίας τοῖς Βενετίας.

ὅλλοι πραγματευτάδες, ἄν(θρωπ)οι καὶ δουλομ(έ)νοι τοῖς Βενετίας μετὰ τὸν πραγμάτ(ων) αὐτῶν καὶ και ἤ τοι ἔχουν καὶ με τὰ αὐτὼν καράβια, κῶκες ἦται ξύλλα μεγάλα || [19] καὶ μικρά, να ἔχουν ἄδιαν, να ἐμπένουν καὶ να ἐβγένουν καὶ να ἀγοράζουν καὶ να πουλούσην εἰς τοῦς τόπ(ους) τῆς αὐθ(εν)τίας μου, ὅσες φορὲς θέλουν. καὶ τοῦς ἐδικοῦς μας ἀνθ(ρώπ)ους, οἰκοί(ους) καὶ δουλομ(έ)ν(ους) τῆς αὐθ(εν)τίας μου, καθὼς ἦτον || [20] σινίθια τοῖς πρόϊν καὶ καλοὶς καὶ βεβέας ἀγάποις, να ἔναι φυλλαμ(έ)νοι τοῖς στερεὰς καὶ θαλλάσου, ὁς ἦτον σινήθια ἐμπρὸς εἰς τὸν κερὸν τοῦ π(ατ)ρός μου. ὁμί(ως) να ποιήσσοι καὶ ὁ ἐκλαμπρότατος π(ατέ)ρας τοῖς αὐθ(εν)τίας μου με τῶ κουμούνιον || [21] τοῖς μεγάλης αὐθ(εν)τίας τοῖς Βενετί(ας).

τὰ κάτεργα καὶ ξύλλα ἀρματομ(έ)να, ὅπου ἐβγένουν ἀπὲ τὴν Καλιούπ(ο)λ(ιν) καὶ ἀπὸ ἄλους τόπ(ους) τῆς αὐθ(εν)τίας μοὺ, καὶ ἐκοίνα, ὅπου ἐβρεθοῦν ἔξο ἀπὲ τῶ στενόν, να ἐβγένη τὸ συνήθιον ὁσσῆτον παρὰ τὰς ἀρχάς.

νὰ εὑρέθησαν, νὰ γυρίσουν τὸν ἄνθρωπον σὺν τὰ πράγματα. ὁμοίως καὶ ἡ μεγάλη μου αὐθεντία πρὸς τὸν ἐκλαμπρότατον πατέρα || [18] τῆς αὐθεντίας μου τὸν δούκαν καὶ εἰς τὸ κουμούνιον τῆς μεγάλης αὐθεντίας τῆς Βενετίας.

ὅλοι πραγματευτάδες, ἄνθρωποι καὶ δουλωμένοι τῆς Βενετίας μετὰ τῶν πραγμάτων αὐτῶν καὶ καὶ εἴ τι ἔχουν καὶ μὲ τὰ αὐτῶν καράβια, κῶκες ἤτε ξύλα μεγάλα || [19] καὶ μικρά, νὰ ἔχουν ἄδειαν, νὰ ἐμβαίνουν καὶ νὰ ἐβγαίνουν καὶ νὰ ἀγοράζουν καὶ νὰ πουλοῦσιν εἰς τοὺς τόπους τῆς αὐθεντίας μου, ὅσες φορὲς θέλουν. καὶ τοὺς ἐδικούς μας ἀνθρώπους οἰκείους καὶ δουλωμένους τῆς αὐθεντίας μου, καθὼς ἦτον || [20] συνήθεια τῆς πρώην καὶ καλῆς καὶ βεβαίας ἀγάπης, νὰ ἔναι φυλα(γ)μένοι τῆς στερεᾶς καὶ θαλάσσου, ὡς ἦτον συνήθεια ἐμπρὸς εἰς τὸν καιρὸν τοῦ πατρός μου. ὁμοίως νὰ ποιήση καὶ ὁ ἐκλαμπρότατος πατέρας τῆς αὐθεντίας μου μὲ τὸ κουμούνιον || [21] τῆς μεγάλης αὐθεντίας τῆς Βενετίας.

τὰ κάτεργα καὶ ξύλα ἀρματωμένα, ὅπου ἐβγαίνουν ἀπὲ τὴν Καλλιούπολιν καὶ ἀπὸ ἄλλους τόπους τῆς αὐθεντίας μου, καὶ ἐκεῖνα, ὅπου εὑρεθοῦν ἔξω ἀπὲ τὸ στενόν, νὰ ἐβγαίνη τὸ συνήθειον, ὡς ἦτον παρὰ τὰς ἀρχάς.

|| [22] ὁ δούκας τοῖς Ἀξίας, ὁμί(ως) καὶ οἱ ἀδελφοί του καὶ ἡ ἄρχοντες καὶ οἱ ἄν(θρωπ)οί τους με τοῦς {με τοῦς} τόπ(ους) τ(ους) καὶ με ἥ τοι ἔχουν καὶ με τὰ καράβια καὶ κάτεργα καὶ ξύλλα καὶ πράγματα καὶ με ἥ τοι ἔχουν, να ἦναι εἰς τὴν ἀγάπην καὶ || [23] να μηδ(ὲν) ἔναι κρατοιμ(έ)νοι ἦται χαράτζην ἦται δουλοσ(ύ)ν(ην) καμί-(αν) πρὸς τὴν αὐθ(εν)τίαν μου, ἀμὴ να ἦναι εἰς τὴν δουλοσίν(ην) τοῖς αὐθ(εν)τί(ας) τοῖς Βενετίας, ὅς καθὸς ἦτον καὶ πρόην. καὶ να περνοῦν ὅς ἄν(θρωπ)οι τοῖς αὐθ(εν)τίας τοῖς Βενετίας.

|| [24] ὅσσα κάτεργα καὶ καράβια, κόκες, ξύλλα μεγ(ά)λα καὶ μικρὰ τοῖς αὐθ(εν)τίας μου πραγματευφτάδικα, ὅπου ἐβγένουν ἔξο ἀπὸ τῶ στενὸν τοῖς Καλιούπ(ο)λης καὶ ἀπὸ ἄλον τόμπον τοῖς αὐθ(εν)τίας μου, ὅπωθ(εν) ἐβρεθοῦν, να ἔχουν ἀπὸ τοῦς Βενετίκους καλὴν σ(ιν)-| [25] τροφί(αν) καὶ ἀγάπην. ὁμίως καὶ τῶν Βενετίκων, ὅπωθ(εν) ἐβρε-θοῦν καὶ ὅπωθ(εν) ὁρήζῃ ἡ αὐθ(εν)τίαν μου τῆς στερεὰς καὶ τοῖς θαλλάσου, να ἦναι φυλλαμ(έ)νοι τῶ ὅμιον.

καὶ χρεοστοῦν να δῶσουν τὴν αὐθ(εν)τίαν μου ὀδιᾶ τὴν Ἔπακτον τὸν χρόν(ων) ἀπὸ τ(ὸν) || [26] μῆν(αν) φ(εβ)ρ(ουα)ρ(ί)ου τῶ τεταγ-μ(έ)ν(ων) χαράτζην ἤγουν φλουρία ἑκατὸν χρυσὰ ἀπὸ τὴν εἴσοδ(ων) τὴν Ἐπάκτου, ὅς καθὸς ἔδιδαν τὸν π(ατέ)ραν μου καὶ ὁδιᾶ τὰ κά-

---

|| [22] ὁ δούκας τῆς Ἀξίας ὁμοίως καὶ οἱ ἀδελφοί του καὶ οἱ ἄρχοντες καὶ οἱ ἄνθρωποί τους μὲ τοὺς τόπους τους καὶ μὲ εἴ τι ἔχουν καὶ μὲ τὰ καράβια καὶ κάτεργα καὶ ξύλα καὶ πράγματα καὶ μὲ εἴ τι ἔχουν, νὰ εἶναι εἰς τὴν ἀγάπην. καὶ || [23] νὰ μηδὲν ἔναι κρατημένοι ἦτε χαράτζιν ἦτε δουλοσύνην καμίαν πρὸς τὴν αὐθεντίαν μου, ἀμὴ νὰ εἶναι εἰς τὴν δουλοσύνην τῆς αὐθεντίας τῆς Βενετίας ὡς καθὼς ἦτον καὶ πρώην. καὶ νὰ περνοῦν ὡς ἄνθρωποι τῆς αὐθεντίας τῆς Βενετίας.

|| [24] ὅσα κάτεργα καὶ καράβια, κῶκες, ξύλα μεγάλα καὶ μικρὰ τῆς αὐθεντίας μου πραγματευτάδικα, ὅπου ἐβγαίνουν ἔξω ἀπὸ τὸ στενὸν τῆς Καλλιούπολις καὶ ἀπὸ ἄλλον τόπον τῆς αὐθεντίας μου, ὅποθεν εὑρεθοῦν, νὰ ἔχουν ἀπὸ τοὺς Βενετίκους καλὴν συν || [25] τροφίαν καὶ ἀγάπην. ὁμοίως καὶ τῶν Βενετίκων, ὅποθεν εὑρεθοῦν καὶ ὅποθεν ὁρίζει ἡ αὐθεντία μου τῆς στερεᾶς καὶ τῆς θαλάσσου, νὰ εἶναι φυλα(γ)μένοι τὸ ὅμοιον.

καὶ χρεωστοῦν νὰ δώσουν τὴν αὐθεντίαν μου ὁδιὰ τὴν Ἔπακτον τὸν χρόνον ἀπὸ τὸν || [26] μῆναν φεβρουαρίου τὸ τεταγμένον χαράτζιν ἤγουν φλουρία ἑκατὸν χρυσᾶ ἀπὸ τὴν εἴσοδον τὴν Ἐπάκτου, ὡς

στρη, ὅπου κρατοῦν εἰς τῶ σύνορ(ων) τοῖς αὐθ(εν)τίας μου εἰς τὴν Ἀρβανιτίαν εἰς τὸν || [27] τόπον τοῦ Μπάλσα, Σκουτάρην, Ἀλέσιον, Ἐδρίβαστον, ὁδιᾶ τὰ ὁπία ἔδιδαν τὸν π(ατέ)ραν μου φλουρία διακόσια καί ἐπύρασιν ἀπὲ τὰ χέρια τοῖς αὐθ(εν)τίας τῶ Δρήβαστον, να χρεοστοῦν να δῶσουν ὁδιᾶ τῶ Σκουτάρην || [28] καὶ Ἀλέσιον. να χρεοστοῦν φλουρία ἑκατὸν τριανταέξι. εἰς ὅλον ὁμοῦ πάσα χρόν(ων) τὸν μήν(αν) τοῦ φ(εβ)ρ(ουα)ρ(ί)ου να ἔναι κρατημ(έ)νος ὁ μπάηλος, ὅπου ἔναι εἰς τὴν Μπόλ(ιν), να ἀποστέλνῃ τὴν αὐθ(εν)τίαν μου φλουρία διακόσια τριανταέξη.

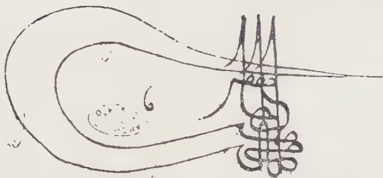
|| [29] ὁμί(ως) ὅλλοι ἡ πραγματεβφτάδες ἡ Βενέτικοι καὶ ὁπου λογί(ζον)τ(αι) Βενέτικοι καὶ ἔναι εἰς σόλ(ων) τὸν τόπον τῆς αὐθ(εν)τίας μου, ὅπου ἡστέκουν καὶ ὅπου ἠπὰν καὶ ὅπου ἔρχουντ(εν) καὶ ἐνεκατέθησαν με μουσουλμάν(ους), να ἀγοράσουν || [3] ἤται να πουλίσουν, καὶ να τζακίστην τινὰς ἤται να ἐποίησεν ἄλην κλεψί(αν), να μηδ(ὲν)ν ἔνε κρατιμ(έ)νος ἤται ἐμποδησμ(έ)νος ἐνανδιᾶ τὸν ἄλον. ὁμί(ως) καὶ ἡ ἐδικοί μου ἡ πραγματεβφτάδες εἰς τὸν τόπων αὐτῶν.

ἀκῶμοι ὁδιᾶ καμίαν || [31] ἀφορμὴν σκλάβος ἤται σκλαβία τῶν Βενετίκ(ον) ὁδιᾶ πάσαν ἀφορμήν, ὅπου να ἔναι, να ἐβρέθη εἰς τὸν τόπον τοῖς αὐθ(εν)τίας μου ἤται να ἔφηγαν ἤται να τοῦς ἔκλεψαν

καθὼς ἔδιδαν τὸν πατέραν μου. καὶ ὁδιὰ τὰ κάστρη, ὅπου κρατοῦν εἰς τὸ σύνορον τῆς αὐθεντίας μου εἰς τὴν Ἀρβανιτίαν, εἰς τὸν [27] τόπον τοῦ Μπάλσα, Σκουτάριν, Ἀλέσιον, Ἐδρίβαστον, ὁδιὰ τὰ ὁποῖα ἔδιδαν τὸν πατέραν μου φλουρία διακόσια καὶ ἐπήρασιν ἀπὲ τὰ χέρια τῆς αὐθεντίας τὸ Δρίβαστον, νὰ χρεωστοῦν νὰ δώσουν ὁδιὰ τὸ Σκουτάριν || [28] καὶ Ἀλέσιον. νὰ χρεωστοῦν φλουρία ἑκατὸν τριανταέξι. εἰς ὅλον ὁμοῦ πάσα χρόνον τὸν μῆναν τοῦ φεβρουαρίου νὰ ἔναι κρατημένος ὁ μπάϊλος, ὅπου ἔναι εἰς τὴν Πόλιν, νὰ ἀποστέλνῃ τὴν αὐθεντίαν μου φλουρία διακόσια τριανταέξι.

|| [29] ὁμοίως ὅλοι οἱ πραγματευτάδες οἱ Βενέτικοι καὶ ὅπου λογίζονται Βενέτικοι καὶ ἔναι εἰς ὅλον τὸν τόπον τῆς αὐθεντίας μου, ὅπου ἱστέκουν καὶ ὅπου ὑπὰν καὶ ὅπου ἔρχουντεν καὶ ἐνεκατ(ετ)έθησαν μὲ μουσουλμάνους, νὰ ἀγοράσουν || [30] ἤτε νὰ πουλίσουν, καὶ νὰ τζακίσθην τινὰς ἤτε νὰ ἐποίησεν ἄλλην κλεψίαν, νὰ μηδὲν ἔναι κρατημένος ἤτε ἐμποδισμένος ἐναντιὰ τὸν ἄλλον. ὁμοίως καὶ οἱ ἐδικοί μου οἱ πραγματευτάδες εἰς τὸν τόπον αὐτῶν.

ἀκόμη ὁδιὰ καμίαν || [31] ἀφορμὴν σκλάβος ἤτε σκλαβία τῶν Βενετίκων ὁδιὰ πᾶσαν ἀφορμήν, ὅπου νὰ ἔναι, νὰ εὑρεθῇ εἰς τὸν τόπον τῆς αὐθεντίας μου ἤτε νὰ ἔφυγαν ἤτε νὰ τοὺς ἔκλεψαν οἱ ἄν-



Mehmed's II. frühester Staatsvertrag (1446)

οἱ ἄν(θρωπ)οι, ὅπου ἔναι δουλομ(έ)νοι τοῖς αὐθ(εν)τίας μου, καὶ || [32] να ἔγιν(αν) μουσουλμάνοι, να τοῦς δίδοι ἡ αὐθ(εν)τία μου, ἤται εἰς σκλάβ(ων) ἤται εἰς σκλάβαν, εἰς πάσα ἄν(θρωπ)ον ἄσπρ(α) χίλια τοῦ τόπου τοῖς αὐθ(εν)τίας μου. ἡ δὲ ἦναι χριστιανοί, να τοῦς γιρίζω χόρης λόγου τηνὸς ἤται καμί(αν) ζημίαν. ὁσαύτος || [33] καὶ ἡ Βενέτικοι πρὸς τὴν αὐθ(εν)τίαν μου.

τῶ λυπῶν τὰ πράγματα, ὅπου μας ἐφάνησαν, να γράψωμ(εν), καὶ να ποιήσωμ(εν), ὅς αὐτοῦ ἐγράψαμ(εν) καὶ ἐτελιόσαμ(εν) τω. καὶ δι' αὐτὰ ὅλλα τὰ ἄνοθ(εν) γεγραμ(έ)να, ὅσα ἔχωμ(εν) γραμ(ένα) καὶ ὀ || [34] μοσμένα, ἐβεβεόσαμεν καὶ ἐστίσαμ(εν) καὶ ἐτάξαμεν, να κρατούμεν καὶ να στέργομεν, να τῶ κρατούμεν στερεά, πιστὰ καὶ ἀληθηνά. καὶ ὀδιᾶ τοῦς ὅρκους τοῦς ἄνοθεν γεγραμένους, ὁποίοι ἔγιν(αν) εἰς ἐτοῦ || [35] το, τῶ ἐγράψαμεν, θέλομεν να ἔχωμεν βεβεομ(έ)ν(ων) καὶ στερκτὸν μπάντοτ(ε), ὅσται να τῶ ἔχῃ φυλαγμένον καὶ στερεὸν ὁ π(ατέ)ρας τοῖς αὐθ(εν)τίας μου ὁ δούκας με τῶ ἐκλαμπρότατον κουμούνιον τοῖς αὐθεν || [36] τίας τοῖς Βενετίας καὶ με τοῦς ἄρχοντας αὐτοῖς, ὅλον ἐκείν(ων), ὁπου ἔναι ἀπανογεγραμ(έ)ν(ων) καὶ ὀμοσμέν(ων), ὁσαυτοῦ. θέλῃ ἔχην στερεὸν ἡ αὐθ(εν)τία μου τὸν ὅρκον μου εἰσόλ(ων), ὅτι ἔναι γεγραμ(έ)νον καὶ ὀμοσμένον. διὰ τοῦτω || [37] γέγονεν ὑ παρούσά μου γραφὴ ἐν αἴτοι ,ς φ ⟋ φ ν φ δ' φ ἰνδ(ικτιῶνος)

θρωποι, ὅπου ἔναι δουλωμένοι τῆς αὐθεντίας μου, καὶ || [32] νὰ ἔγιναν μουσουλμάνοι, νὰ τοὺς δίδῃ ἡ αὐθεντία μου, ἤτε εἰς σκλάβον ἤτε εἰς σκλάβαν, εἰς πᾶσα ἄνθρωπον ἄσπρα χίλια τοῦ τόπου τῆς αὐθεντίας μου. εἰ δὲ εἶναι χριστιανοί, νὰ τοὺς γυρίζω χωρὶς λόγου τινὸς ἤτε καμίαν ζημίαν. ὡσαύτως || [33] καὶ οἱ Βενέτικοι πρὸς τὴν αὐθεντίαν μου.

τὸ λοιπὸν τὰ πράγματα, ὅπου μας ἐφάνησαν, νὰ γράψωμεν, καὶ νὰ ποιήσωμεν, ὡς αὐτοῦ ἐγράψαμεν καὶ ἐτελειώσαμέν το. καὶ δι' αὐτὰ ὅλα τὰ ἄνωθεν γεγραμμένα, ὅσα ἔχομεν γραμμένα καὶ ὠ || [34] μοσμένα, ἐβεβαιώσαμεν καὶ ἐστήσαμεν καὶ ἐτάξαμεν, νὰ κρατοῦμεν καὶ νὰ στέργωμεν, νὰ τὸ κρατοῦμεν στερεά, πιστὰ καὶ ἀληθινά. καὶ ὀδιὰ τοὺς ὅρκους τοὺς ἄνωθεν γεγραμμένους, ὁποῖοι ἔγιναν εἰς ἐτοῦ || [35] το, τὸ ἐγράψαμεν, θέλομεν νὰ ἔχωμεν βεβαιωμένον καὶ στερκτὸν πάντοτε, ὥστε νὰ τὸ ἔχῃ φυλαγμένον καὶ στερεὸν ὁ πατέρας τῆς αὐθεντίας μου ὁ δούκας μὲ τὸ ἐκλαμπρότατον κουμούνιον τῆς αὐθεν || [36] τίας τῆς Βενετίας καὶ μὲ τοὺς ἄρχοντας αὐτῆς, ὅλον ἐκεῖνον, ὅπου ἔναι ἀπανωγραμμένον καὶ ὠμοσμένον, ὡς αὐτοῦ. θέλει ἔχειν στερεὸν ἡ αὐθεντία μου τὸν ὅρκον μου εἰς ὅλον, ὅτι ἔναι γεγραμμένον καὶ ὠμοσμένον. διὰ τοῦτο || [37] γέγονεν ἡ παροῦσά μου γραφὴ ἐν ἔτει ,ς φ ⟋ φ

ϑ′ης καὶ τοῦ Χ(ριστο)ῦ γένησις ‖ [38] ἔτη ,αυμς′ μηνὴ φ(εβ)ρ(ουαρί)ῳ κγ′, ἡμέρᾳ δ′η εἰς τὴν Ἀνδριανούπ(ο)λ(ιν) +

νῷ δῳ ἰνδ(ικτιῶνος) ϑης καὶ τοῦ Χριστοῦ γέννησις ‖ ἔτει ,αυμς′ μηνὶ φεβρουαρίῳ κγ′, ἡμέρᾳ δη εἰς τὴν Ἀνδριανούπολιν +

II. Diplomatisches und Sprachliches

Unsere Urkunde ist nach ihrem Äusseren ein flott, sicher und zierlich geschriebenes Schriftdenkmal, das nach allen Kennzeichen gut in die Mitte des 15. Jh. passt. Der Schreibstoff ist Pergament: 433 × 366 mm, die Tinte ist schwarz. Die Tughra, ebenfalls mit schwarzer Tinte ausgeführt, weist Spuren von Goldstaub auf. Die Schrift zeigt die allgemeinen Merkmale der Buchschrift jener Zeit mit besonders zahlreichen Verbindungen von Akzent und Spiritus und reichlichen Abkürzungen der gewöhnlichen Art. Eigentümlich ist die Schreibung der Akzente: der Schreiber verwendet Akut und Gravis ziemlich willkürlich, indem er auf Schluss-Silben meist (aber durchaus nicht immer) den Akut, jedoch bei einsilbigen Wörtern wie Artikel, καί u. ä. (auch dies wieder nicht regelmässig) den Gravis setzt. Besonders auffallend ist, dass er ohne erkennbaren Grund Vokale auch innerhalb der Wörter häufig mit Akzent + Spiritus versieht, zuweilen auch e i n e m Wort zwei Akzente gibt (so z. B. Z. 4: τἕτιμοιμέν(ων); Z. 4/5: Ἀλδρούβραντήν), zuweilen auch mitten in einem Worte den Gravis anwendet (Z. 8: ἐντὸπειους). Zier- und Schnörkelformen von Einzelbuchstaben und Ligaturen begegnen nicht selten (vgl. z. B. die π- Formen in ἀπό Z. 26, 1. Drittel; in ἀγάπης Z. 20, 1. Drittel; in ἐποίησεν Z. 30, 1. Drittel). Die beiden letzten Zeilen des Schriftsatzes, welche die Datierung enthalten, sind, ähnlich wie in den Schlusszeilen der byzantinischen Chrysobulle, breitgezogen (vgl. besonders das weitauseinandergezogene Indiktionszeichen in der vorletzten Zeile). Der auffallendste Schmuck der Urkunde aber ist die Tughra (1) des

(1) L. Fekete, *Einführung in die osmanisch-türkische Diplomatik der türkischen Botmässigkeit in Ungarn* (Budapest 1926) XLII ff. – Über die T u g h r a vgl. auch F. Babinger, *Die grossherrliche Tughra*, in *Jahrbuch der asiat. Kunst* II/2 (1925) 188-196 und zuletzt P. Wittek, *Notes sur la tughra ottomane*, in *Byzantion* XVIII (1948) 311-334.

Sultans über dem Texte, die zugleich die einzige Beglaubigung des Stückes darstellt (1).

Es ist bekannt, dass die Urkunden der ersten osmanischen Herrscher in allen möglichen Sprachen ausgestellt wurden; für die Wahl der Sprache war in erster Linie das praktische Ziel der Verständigung massgebend. Unter diesem Gesichtspunkt ist es bemerkenswert, dass das Original eines osmanischen Vertrages mit der Signorie im 15. Jh. in griechischer Sprache ausgefertigt wurde. Die griechischen Urkunden der osmanischen Herrscher sind bisher leider weder systematisch registriert noch gesammelt herausgegeben noch im Zusammenhang diplomatisch untersucht worden (2). Aus den wenigen Stücken, die wir bisher kennen, lässt sich ersehen, dass sich Mehmed in seinen Anfängen für seine griechische Kanzlei eines ungebildeten Mannes bediente (3) und für die Formulierung ausser den Vorurkunden (4) vielleicht Empfängerkonzepte benutzte. Jedenfalls zeigen die Verträge mit Venedig in Anlage und Formular starke Ähnlichkeit mit den zwischen dem byzantinischen Reiche und Venedig geschlossenen Verträgen: am

(1) Dies entspricht nach FEKETE, *a. a. O.*, XLII der Kanzleiregel.

(2) Das zugängliche Material dürfte wenig über dasjenige hinausgehen, was bei F. MIKLOSICH-J. MÜLLER, *Acta et diplomata Graeca medii aevi* III (1865) vorliegt; für MEHMED II. sind es dort S. 286-309 die Urkunden aus den Jahren 1450-1481. P. MARC, *Plan eines Corpus der griechischen Urkunden* (München 1903) 102 verzeichnet noch ein Hattihumajun Mehmeds II. an die Walachei v. J. 1460. – Die Verträge mit Venedig bis zum Jahre 1454 finden sich bei G. M. THOMAS-R. PREDELLI, *Diplomatarium Veneto-Levantinum* II (1889) 290 ff. in der offiziellen italienischen Übersetzung der venetianischen *Libri Commemoriali*. Der in zwei abweichenden Versionen edierte Schutzbrief Mehmeds für die Genuesen von Galata v. J. 1453 ist wiederholt herausgegeben, zuletzt mit Facsimile von E. DALLEGGIO D'ALESSIO in Ἑλληνικά XI (1939) 115-124 (mit Facsimile des Londoner Textes) (dort auch die früheren Ausgaben und die Literatur); dazu derselbe in *Échos d'Orient* 39 (1942) 161-175. – Vgl. auch ST. BINON, *Les origines légendaires et l'histoire de Xéropotamou et de St.-Paul de l'Athos* (1942) 295 ff. u. Taf. X.

(3) In den beiden letzten uns bekannten Urkunden der Jahre 1479-1481 (*MM* III, 298-309) sehen wir dagegen schon einen gebildeten, der gehobenen Sprache mächtigen Mann am Werke.

(4) Dass in unserem Falle der von Venedig im Jahre 1430 mit Murad II. abgeschlossene Vertrag im ganzen und in einzelnen Formulierungen als Vorlage gedient hat, ist oben schon bemerkt worden.

Anfang steht nach einer einfachen *Invocatio* (¹) die feierliche *Intitulatio* des Sultans mit dem Eid.

Es folgt die *Narratio*, die gewöhnlich in der schlichten Angabe der Entsendung eines Gesandten der Venezianer zum Sultan besteht. Daran schliessen sich dann die einzelnen κεφάλαια (Paragraphen) des Vertrages, in denen zumeist die Gegenseitigkeit betont wird. Den Abschluss bildet die *Corroboratio* (mit umständlichem Hinweis auf den geleisteten Eid) und die Angabe des Datums und Ausstellungsortes. Die in den byzantinisch-venezianischen Verträgen daruntergesetzte eigenhändige, rote Unterschrift des Kaisers wird in den osmanisch-venezianischen durch die darübergesetzte Tughra ersetzt (s. o.) (²).

Auch der Vorgang des Vertragsabschlusses war offensichtlich von gleicher Umständlichkeit wie bei den byzantinisch-venezianischen Verträgen. Für unseren Vertrag ist uns der Begleitbrief Mehmeds für seine beiden Gesandten erhalten (³), welche die in Adrianopel ausgestellte Urkunde nach Konstantinopel zum Bailo von Venedig zu bringen hatten; der Bailo musste die Urkunde in Gegenwart dieser Gesandten beschwören und diesen ein mit seinem Siegel versehenes Exemplar wieder mitgeben.

Es ist dagegen kaum anzunehmen, dass die Originale der griechischen Verträge Venedigs mit den Sultanen mit einer lateinischen oder italienischen Übersetzung verbunden waren, die der Sultan ebenfalls beglaubigt hätte (⁴). An unserem Original fehlt

(¹) Sie lautet in den Verträgen mit Venedig bezeichnenderweise « Im Namen Gottes, Amen », während sie in den Verträgen mit Byzanz entweder, wie auch in dessen Verträgen mit anderen christlichen Staaten, lautet: « Im Namen Christi » (oder: « des Herrn »), « Amen », oder auch nur in einem einfachen Kreuz besteht.

(²) Man vergleiche, um die Ähnlichkeit der byzantinisch-venezianischen mit den osmanisch-venezianischen Verträgen festzustellen, z. B. den Vertrag Michaels VIII. Palaiologos v. J. 1265 (*MM* III, 76 ff.) mit dem unsrigen.

(³) Nr. 99 bei THOMAS-PREDELLI II, 369 vom 9. III. 1446, also reichlich 14 Tage nach Ausfertigung des Vertragstextes. Über das Verfahren bei den venezianisch-byzantinischen Verträgen vgl. C. NEUMANN, *Byz. Zeitschr.* I (1892) 366 ff. – Ein Beispiel eines solchen Geleitbriefes mit Verhandlungsvollmacht für byzantinische Gesandte nach Venedig bei F. DÖLGER, *Facsimiles byz. Kaiserurkunden* (München 1931), n. 12 v. J. 1326 (Text Spalte 18).

(⁴) Dies war bei den byzantinisch-venezianischen Verträgen die Regel, wie auch sonstige Verlautbarungen der kaiserlichen Kanzlei an

jede Spur davon, dass eine Übersetzung angeklebt oder auch als getrenntes, mit der Tughra beglaubigtes Stück jemals vorhanden gewesen wäre. Wenn die Gesandten des Sultans beauftragt werden den Vertrag vor dem Bailo in Konstantinopel « *in greco et in latino* » beschwören zu lassen, so kann sich dies nur auf das vom Bailo an den Sultan zurückgehende Stück beziehen, das in der Kanzlei des Bailo ausgefertigt und mit dem Siegel Venedigs versehen werden musste (1).

Von ganz besonderem Interesse ist die Sprache unseres Dokuments. Sie ist von einer so ausgeprägten Vulgarität, dass sich nur wenige Denkmäler der gleichen Zeit mit ihr vergleichen lassen. Die charakteristische Mischung zahlreicher hochvulgärer Formen und Konstruktionen mit vereinzelten reinsprachlichen Typen zeigt, dass der Diktatgeber (oder Schreiber) über gewisse bescheidene grammatische Kenntnisse verfügte (2). Die Anakoluthe

---

westliche Fürsten mit einer in der byzantinischen Kaiserkanzlei hergestellten und mit dem griechischen Texte festverbundenen Übersetzung versehen zu sein pflegten, welche durch die kaiserliche Unterschrift und das kaiserliche Siegel mitbeglaubigt wurden. Vgl. die Beispiele in F. DÖLGER, *Facsimiles*, Sp. 2, A. 3 und Taf. III-IV.

(1) Der italienische Text, den THOMAS-PREDELLI veröffentlichen, ist die für den internen Gebrauch Venedigs angefertigte, auf einem Pergamentblatt aufgezeichnete und im Archiv Venedigs (*Doc. turchi*, Busta 1) verwahrte Übersetzung. Vergleicht man ihn mit dem griechischen Original, so stellt man fest, dass er nicht frei ist von – freilich geringfügigen – Fehlern, Auslassungen und Missverständnissen, z. B. 366, 10: *Quelle i qual se die sottoponer a mi ;* 367, 15 ist ἄνωθεν γεγραμμένον nicht übersetzt; 367, 24: δημηγερσία = *fraude* trifft nicht den Begriff; 368, 6: ὡς καθὼς ἦτον καὶ πρώην (griech. Orig. Z. 23) ist ausgelassen ; 368, 32: να ποιήσωμεν ist mit *fin qui* unzutreffend wiedergegeben.

(2) Es fällt auf, dass sich in den uns sonst bekannten griechischen Verträgen der Jahre 1450-1454 starke Anklänge an die Wortwahl und an die Formulierungen unseres Stückes finden: Z. 7: ἀγάπη ἀδολίευτος: *MM* III, 286,13; Z. 21: παρὰ τὰς ἀρχάς *MM* III, 287, 6; Z. 1: αὐθεντός als gen. von αὐθέντης: *MM* III, 290, 7; Z. 23: ἀμή = sondern: *MM* III, 288, 13; 290, 24; Z. 23 u. ö.: ὡς καθώς: *MM* III, 286, 23, sowie die regelmässige Vertauschung von ὄλλος mit ὅλος einer- und von ἄλος mit ἄλλος anderseits (s. unt. I 1 *a*): *MM* II, 290, 9-14. Man könnte denken, dass es sich bei allen griechischen Urkunden dieser Zeit um den gleichen Diktatgeber oder mindestens den gleichen Ingrossator in der griechischen Kanzlei Mehmeds handle.

sind zahlreich, die Orthographie ist völlig verwildert, indem einfache und Doppelkonsonanz, η, ει, ι, υ, οι, spirantisches β und υ unterschiedslos vertauscht sind; die Syntax ist von höchster Ungeschicklichkeit, indem der Dativ bald durch den Akkusativ ersetzt, bald mit εἰς oder πρός umschrieben, der Infinitiv in der Regel aufgelöst, alle Konjunktionen (einschliesslich der Kondizionalkonjunktion) unterschiedslos mit νά gebildet und die Constructio ad sensum sowie der Subjektswechsel zahlreich angewendet sind. Aber auch die Morphologie weist Spätformen, besonders Metaplasmen, in reicher Zahl auf. Als bezeichnende Beispiele für die Beeinflussung des Diktatgebers durch die Schulgrammatik seien angeführt: der gelegentliche Gebrauch der Vollformen von αὐτός bzw. αὐτοί als Ersatz des Pronomens poss. der 3. Person (Z. 18; 22; 30) neben dem regelmässigen Gebrauch der enklitischen Formen (Z. 22 u. ö.: του; Z. 6 und 31: τους) und einmaligem Gebrauch des alten Possessivs ἐμός Z. 3 (in der Schwurformel); der gelegentliche Gebrauch von ὅστις (ὅτι) (Z. 36) und ὁποῖος (Z. 34), auch ὅσοι (Z. 8) als Relativ neben dem gewöhnlichen vulgären ὅπου oder dem Artikel als Ersatz des Relativs; der Gebrauch des Akkus. der III. Dekl. auf -αν neben -α (Z. 17: πατέρα; Z. 6: πατέραν); vereinzeltes φυλαγμένος (Z. 35) neben gewöhnlichem neugriech. φυλαμένος u. a. m.

Die folgende Übersicht mag die Entwicklungsstufe dieses weit vorgeschrittenen Neugriechisch veranschaulichen und zugleich denjenigen Lesern eine Hilfe bieten, welche mit den Eigentümlichkeiten der Sprachentwicklung dieser Zeit nicht völlig vertraut sind (1).

(1) Zur Erläuterung der Erscheinungen konnte nicht die ganze Literatur herangezogen werden, da dies im Rahmen dieses Aufsatzes zu weit führen würde. Um dem Leser die Möglichkeit zu geben, sich über die Entstehung der Formen und ihre Geschichte zu unterrichten, wird zuweilen auf St. Psaltes, *Grammatik der byz. Chroniken* (Göttingen 1913) hingewiesen, wo die phonetischen und die morphologischen Erscheinungen (nur für Substantiv, Adjektiv und Verbum) in den vulgärsprachlichen chronistischen Denkmälern bis herauf zu Dukas, einem Zeitgenossen unseres Diktatgebers, systematisch behandelt sind. Nur gelegentlich, besonders, wenn es sich um Erscheinungen handelt, die in diesen Chroniken nicht vorkommen, haben wir auch auf andere Hilfsmittel hingewiesen.

I. Phonetisches.

1. Orthographie:

a) die absolute Gleichheit der früher langen und kurzen Vokale: ο-ω; αι-ε; η-ει-ι-υ-οι (Psaltes 109 ff.): Z. 1: ὀμνίω; Z. 2: πρότος; Z. 2: ἡμοῖς; Z. 2: ἐβεβέοσεν = ἐβεβαίωσεν; Z. 3: ἐτία = αἰτία; Z. 4: τετιμοιμένος = τετιμημένος; Z. 6: τοῖς = τῆς (sehr häufig, doch daneben auch τῆς); Z. 8: ἡκίος = οἰκεῖος; Z. 14 u. ö.: ἦται = ἦτε; Z. 18 u. ö.: ἥ τοι = εἴ τι; Z. 16: ἔφηγεν = ἔφυγεν; Z. 17: ἐπῦρεν = ἐπῆρεν und zahlreiche andere Beispiele.

b) die indifferente Behandlung der Doppelkonsonanz: Z. 14 u. ö.: ἄλος; Z. 18 u. ö.: ὅλλος (vgl. *MM* III, 290, 9-14); Z. 20: ποιήσσοι; Z. 21: ὁσσήτον = ὡς ἦτον; Z. 7; 20; 25: θάλλασος; Z. 21: ξύλλον! Z. 24: ὅσσα; Z. 29: πραγματεβφτάδες; Z. 30: μηδένν.

c) indifferente Schreibung der gleichmässig zur labialen tonlosen Spirans gewordenen Laute für β und υ (als zweiter Bestandteil des Diphthongs) (vgl. Psaltes 124): Z. 3: ἐβγενέστατος; Z. 19; 21: βγένω (aus ἐκβαίνως ἐγβαίνω > ἐβγένω); Z. 29: πραγματευφτάδες; Z. 24: πραγματευβτάδικα. — Auch als stimmhafter Laut ist β mit υ vertauscht: Z. 2: πιστέβω; Z. 19 u. ö.: ἑβρεθῆ = εὑρεθῆ.

d) in der häufig unhistorischen Schreibung des Spiritus asper bzw. lenis drückt sich die absolute, seit langem bestehende Psilose der griechischen Sprache aus.

2. Lautliche Veränderungen:

a) Wandlung der Tenuis zur Media nach Nasal, auch im Sandi (vgl. Psaltes 93 f.): Z. 15: τὸν μπατέρα; Z. 30: ἐνανδιᾶ statt ἐναντία; Z. 4; 28: εἰς τὴν Μπόλιν (statt Πόλιν) (so auch im Vertrag mit Genua v. J. 1453 nach Dalleggio d'Alessio, *Échos d'Or.* 39 [1940] 165); Z. 35: στερκτὸν μπάντοτε. — Inversion der Schreibung: Z. 5: Ἀνδρουβραντὴν τεῆ Τζ. (= A. dei G.); Z. 19: ἐμπένουν. — Hieher gehört auch die Nasalierung im Wortinnern: Z. 14; 17; 24: τόμπος neben Z. 7: τόπος und endlich Z. 38: Ἀνδριανούπολις (vgl. Psaltes 79).

b) Wandel σθ > στ (wie lautgesetzlich κτ > χτ und πτ > φτ im Neugriech.): Z. 15: γυριστοῦν statt γυρισθοῦν; Z. 30: τζακίστην st. τζακίσθην (vgl. Psaltes 97: die Erscheinung ist in den Chroniken noch nicht nachzuweisen).

c) Sog. «irrationales» (intervokalisches) γ: Z. 1; 5: Μαχουμετπεγῆς; Μεχεμετπεγής (sonst — πέης, z. B. *MM* III, 287, 18; vgl. Psaltes 77). — Dazu die Inversion: Z. 29: ὑπάν (aus ὑπάγουσιν > ὑπάουσιν > ὑπά(σι)ν).

d) Schwund der labialen und gutturalen Spirans vor *m*: Z. 13: παιδεμένος statt παιδευμένος; Z. 20 u. ö.; φυλαμένος (neben Z. 35: φυλαγμένος).

e) Schwund des (palatalisierten) i-Lautes vor s-Laut: Z. 5: σασμένοι statt (ἰ)σιασμένοι (vgl. ἰσασμός in *MM* III, 289, 14).

f) V o k a l p r o t h e s e: Z. 4; 27; 30; 31: ὀδιά statt διά (dieses Z. 3 u. ö.); vgl. G. Chatzidakis, Μεσαιωνικὰ καὶ Νέα Ἑλληνικά I (1905) 232 (nach ὅπως), dazu ὀγλήγορα im Gedicht vom Esel, Wolf und Fuchs bei W. Wagner, *Carm. Gr. Med. Aevi* (Lpz. 1873), 126, V. 177, sowie ὀσκιά und ὀτόσος im Index zu Leontios Machairas, ed. R. M. Dawkins (Oxford 1932) II, S. 259. - Z. 34/5: ἐτοῦτο (nach ἐκεῖνο); Z. 5; 15; 19: ἐδικός statt δικός (Ersatz des Possessiv-Pronomens: ἰδικός (Kontamination aus ἴδιος und ἴἴδικός) > δικός (durch Aphaerese) und nimmt neu den *e*-Vorschlag an nach Analogie der Demonstrativa.

3. A k z e n t v e r s c h i e b u n g e n:

a) die Regel, dass b e t o n t e r e- u n d i- L a u t v o r f o l g e n d e n d u n k l e m Vokal p a l a t a l i s i e r t wird und den A k z e n t auf diesen Vokal a b g i b t, ist nur in Z. 70: ἐνανδιᾶ statt ἐναντία bemerkbar, während z. B. Z. 7: νησία die Verschiebung noch nicht aufweist (bei dem häufig vorkommenden αὐθεντ(ε)ία ist dies nicht zu erwarten, da es sich hier um ein Kanzleiwort handelt).

b) Akzentverschiebungen auf Grund von A n a l o g i e: Z. 7: ἐκλαμπρότατη (wie im Neugriech.); Z. 11; 12: πρεπούμενως bzw. πρεπούμενος; Z. 25: ὅποθεν statt ὀπόθεν (nach ὅπου); Z. 32: χώρις statt χωρίς wie neugriech. δίπλα (statt διπλᾶ).

c) με, ὁπου und να sind regelmässig akzentlos gebraucht.

II. **Morphologie**

1. S u b s t a n t i v a:

a) M e t a p l a s m u s der *a*- z u r *o*-D e k l i n a t i o n: Z. 7; 20; 25: ἡ θάλασσος (wie ἡ ἤπειρος) (vgl. F. Dölger, *Aus den Schatzkammern des H. Berges* (München 1948) n. 52, 31 v. J. 1407 die Zwischenform: ὁ θάλασσος); Z. 21: συνήθειο statt συνήθεια, das daneben (Z. 20) erscheint.

b) M e t a p l a s m u s v o n S u b s t a n t i v e n d e r *a*- u n d *o*-D e k l i n a t i o n z u r I I I. D e k l.: Z. 7: χῶρες (Akkus. Pl. v. χώρα) nach mgr. Akkus. Pl. μῆνες (vgl. Psaltes 145 und 158); Z. 18: κῶκες; Z. 19: ὅσες φορές; Z. 24: Καλλιούπολις (neugr. Angleichung der -ις-Klasse an die -η-Klasse); Z. 37: γέννησις (G e n e t i v v. γέννησις); Z. 7; 26: κάστρη (= κάστρα) (vgl. Chatzidakis, *a. a. O.* II, 44).

c) M e t a p l a s m u s v o n S u b s t a n t i v e n d e r I I I. D e k l. z u r *o*-D e k l i n a t i o n: Z. 4: ἄρχον als Akkus. Sing. von ἄρχων. Hieher gehören ferner:

α) der A k k u s. S i n g. a u f -αν bei Subst. der I I I. D e k l.: Z. 6 u. ö.: πατέραν (so auch Z. 20; 35: πατέρας) neben Z. 17: πατέρα; Z. 6: δοῦκαν; Z. 14: κανέναν; Z. 28: μῆναν (vgl. Psaltes 150).

β) F o r m e n a n g l e i c h u n g d e r N e u t r a d e r I I I. D e k l. a u f -α a n d i e N e u t r a a u f -ον; Z. 1: ὄνομαν; Z. 5; 12: θέλημαν; Z. 11: σφάλμαν.

2. A d j e k t i v a:

a) A k z e n t a u s g l e i c h d e r G e n e r a: Z. 7: ἐκλαμπρότατη (neugr.); Z. 8: ἐντόπιους (neugr.).

b) Neugriech. Suffix -άδικος: Z. 24: πραγματευτάδικος.

c) Form des Komparativs für den Superlativ: Z. 2: ὕστερος.

3. Pronomina:

a) Personalpronomen: es wird meist in der enklitischen Form gebraucht: Z. 1; 33 u. ö.: μας (für den Gen.); Z. 8; 10 u. ö.: το; Z. 22 u. ö.: του; Z. 6; 31: τους (für den Gen.), doch daneben Z. 18; 22; 30: αὐτῶν. — Die betonte Form des Pers.-Pron.: Z. 10; ἐμέν (für ἐμέ).

b) Possessiv-Pronomen: es wird in der Regel durch den Gen. Poss. des Pers.-Pron. ersetzt; doch Z. 3: ἐμήν. Sonst Ersatz durch ἐδικός (s. ob. I 2 f).

c) Demonstrativ-Pronomen: der Formenausgleich ist weit fortgeschritten; vgl. Z. 36: ἐκεῖνον statt ἐκεῖνο; Z. 34/5: ἐτοῦτο (nach ἐκεῖνο).

d) Relativ-Pronomen: vorwiegend α) ὅπου, wie Z. 2 und oft (neugr.); β) = Artikel, wie Z. 1: τό; Z. 35: τά u. ö. Daneben aber auch γ) Z. 8; 34: ὁποῖος; und δ) Z. 8: ὅσος. — Verallgemeinerndes Relativ: Z. 31: ὅσον νά; vereinzelt auch noch ὅτι für das Neutr., wie Z. 36.

e) Indefinit-Pronomen: Z. 9 u. ö.: κανείς (= franz. *personne*) (vgl. Psaltes 192, wo festgestellt wird, dass die Form in den Chroniken noch fehlt); Z. 18 u. ö.: εἴ τι = alles, was (vgl. H. Ljungvik, *Beiträge zur Syntax der spätgriech. Volkssprache* [Uppsala-Lpz. 1932,] 9 ff. und *MM* III, 297, 23 u. ö.); Z. 28; 31; 32: πᾶσα (indekl. = jeder, wie κάθε) (neugr.).

4. Verbum:

a) Übergang der Verba auf -μι in die -ω-Klasse: Z. 3: ζώνομαι; Z. 14: δώσῃ = δῷ; Z. 32: δίδει = δίδῃ. — Das Verbum substant. hat überall die neugriechischen Formen: Z. 8 u. ö.: ἔναι; Z. 2; 19: ἦτον = ἦν, ἦσαν (vgl. Psaltes 239 ff.); dagegen Z. 6: ἐστίν.

b) Übergang von Deponentia in aktive Verba: Z. 3; 10: γίνω statt γίνομαι; Z. 34: τάζω versprechen neben Z. 5/6: τάζομαι.

c) Übergang des starken in den sigmatischen Aorist: Z. 5: ἠγέναμε; Z. 31: ἔφυγαν (vgl. Psaltes 219 f.).

d) Neue Verbalklassen: α) Gutturalstämme auf -ζω: Z. 5/6; 34: τάζω bzw. τάζομαι; β) Klasse auf -νω: Z. 8: σηκόνω; Z. 28: στέλνω (vgl. Psaltes 243).

e) Augment: das im Neugriech. in unbetonter Silbe fakultative Augment ist noch regelmässig vorhanden: Z. 14: ἐποίησαν; Z. 17: ἐπῆρεν; Z. 27: ἐπήρασιν u. ö.; dagegen Z. 30: τζακίστην.

α) Verschlepptes Augment: Z. 29: ἐνεκατέθησαν (synkopiert aus ἐγκατετέθησαν).

β) η-Augment: Z. 5: ἠγέναμε (vgl. Psaltes 203 f.; Chatzidakis *a. a. O.* II, 447).

f) Reduplikation: sie fehlt meist: Z. 5: βεβαιωμένος; Z. 8 u. ö.: δουλωμένος; Z. 13: παιδεμένος; Z. 20; 25: φυλαμένος neben Z. 35:

φυλαγμένος; Z. 23; 28: κρατημένος; Z. 33: γραμμένος neben Z. 33; 34; 36: γεγραμμένος; Z. 30: ἐμποδισμένος; Z. 21: ἀρματωμένος.

g) Der Infinitiv ist regelmässig mit νά umschrieben: Z. 6 und oft: νὰ ἔχω. Dagegen finden sich auch noch Infinitivformen: Z. 8: σηκόνειν; Z. 15: ἐπαρθεῖ = ἐπαρθεῖν.

h) das Futur ist regelmässig umschrieben: α) durch μέλλω νά: Z. 9/10; β) durch θέλω: Z. 9; 15.

i) Die Formen des Konjunktivs sind denen des Indikativs gleich: Z. 10: ποιήσουν; Z. 11: βλέπουν; Z. 12: προσέχουν; Z. 15: γυριστοῦν statt γυρισθοῦν(-ῶσι); Z. 15: δοθοῦν statt δοθῶσι; Z. 19: πουλοῦσι statt πωλῶσι. — Z. 33: γράψωμεν und ποιήσωμεν sind nur unorthographische Schreibungen.

k) Die 3. Pers. Pl. des Praes. bzw. der entsprechenden Formen des Konj. Aor. endet regelmässig auf -ουν: vgl. die Beispiele unter i) und viele andere. Dagegen Z. 19: πουλοῦσιν (vgl. Psaltes 209, der vermerkt, dass die Formen auf -ουν in den Chroniken noch nicht auftreten).

l) Die Endungen der Praeterita sind vollkommen vermischt (neugr.): Z. 17: ἔδιδαν (Impf.); Z. 32: ἔγιναν (Impf.); Z. 27: ἐπήρασιν (Aor.) (vgl. Psaltes 212).

m) Die Endung des Infinitivs ist allgemein -ειν, auch im Aor. Pass. Z. 15: ἐπαρθεῖ(ν) (vgl. oben II 4 g).

n) Vereinzeltes:

α) -ν als Endung der 3. Pers. Sing. des Aor. Pass.: u. Konj. Z. 9/10: δουλωθῆν; Z. 30: τζακίστην (Angleichung an die entprechende Endung im Aktiv).

β) *i*-Prothese: Z. 29: ἠστέκουν (vgl. Chatzidakis *a. a. O.* I, 231).

5. Adverbien:

a) Vom Adjektiv gebildete Adverbien:
regelmässig auf -α: Z. 34: στερεά, πιστὰ καὶ ἀληθινά; Z. 30: ἐναντία; dagegen die altertümliche Form Z. 11; 12: πρεπούμενως (über den Akzent s. ob. I 3 b).

b) Orts- und Zeitadverbien: Z. 24; 25; ὅποθεν = ὅπου (wie allgemein ἐκεῖθεν = ἐκεῖ usw.); Z. 33; 36: αὐτοῦ = hier.

6. Praepositionen:

a) Formen: Z. 5 und oft: μέ; dagegen μετά c. gen- = mit; Z. 21; 27: ἀπέ (neben Z. 3 u. ö.: ἀπό) (vgl. *MM* III, 294, 27; 28); die Praep. ἐν fehlt, statt ihrer steht durchweg εἰς, wie Z. 20; 22 u. ö.; Z. 4; 27; 30; 31: ὀδιά neben Z. 3 u. ö.: διά (vgl. Chatzidakis *a. a. O.* I, 232).

b) sämtliche Praepositionen regieren den Akkus: Z. 6 u. ö.: μέ; Z. 5 u. ö.: ἀπό; Z. 17: σύν; Z. 21: παρά; Z. 32: χωρίς; dagegen Z. 10; διά c. gen. = durch.

c) Verstärkung der Praepositionen durch Adverbia: Z. 5: μέσα εἰς = ἀναμεταξύ; Z. 21; 24: ἔξω ἀπό.

7. Konjunktionen:

a) ἵνα ist stets durch νά ersetzt und regiert den Konjunktiv; νά ersetzt den Infinitiv (s. ob. II 4 g); Z. 14 u. ö.: διὰ νά = finalem ἵνα; νά verstärkt durch ὅτι: Z. 10.

b) νά bedeutet auch «wenn» (neugr.): Z. 11: νὰ ἔλθῃ; Z. 12: νὰ ἔχῃ; Z. 16: νὰ ἔφυγεν; Z. 23: νὰ εἶναι; Z. 30: νὰ ἐβρέθη; Z. 31: νὰ τζακίστην.

c) Negation: die einfache Negation (οὐ; μή) ist durch οὐδέν; μηδέν (ohne Unterschied zwischen οὐ und μή) ersetzt: Z. 10; 12; 23; 30.

III. Syntaktisches.

1. Häufige Anwendung der constructio ad sensum (besonders nach dem Indefinitpronomen): Plural statt Singular: Z. 8: ἐθέλουν; Z. 10/11: ποιήσουν; Z. 12: βλάψουν; Z. 17: ἐβρέθησαν. — Singular statt Plural: Z. 14: δώσῃ statt δώσουν; Z. 21: νὰ ἐβγαίνῃ; Z. 29: ὅλοι... ἔναι... κρατημένος; vorausg. Plural durch το aufgenommen: Z. 33.

2. Subjektswechsel: Z. 13; 17.

3. Die Apposition nach einem Akkus. im Nomin.: Z. 4: ὁ... Φώσκολος.

4. Der Dativ ist verschwunden und wird ersetzt: α) durch den Akkusativ: Z. 4: τὸν... ἄρχον μπάϊλον; Z. 15: τὸν πατέρα μου; Z. 25: τὴν αὐθεντίαν μου. — β) durch εἰς und πρός: Z. 11; 12; 13.

5. Anakoluthe: Z. 6/7: ἔχω... ἐποιήσαμεν statt ἔχομε... ποιήσει; Z. 8: τόποι statt μὲ τόπους; Z. 19 20: τοὺς ἐδικούς μας... νὰ ἔναι φ. statt νὰ ἔναι φ. οἱ ἐδικοί μας.

IV. Wortbildung.

1. Hypokoristika auf -ιν (mit gleicher Bedeutung wie die Grundwörter): Z. 2; 3: κεφάλιν (= κεφαλή); Z. 3: σπαθίν (= σπάθη); Z. 7; 14: νησί(ο)ν (= νῆσος); Z. 31: σκλαβίον (= σκλάβος); Z. 27: χέριν (= χείρ).

2. -ᾶς als Berufs-Suffix: Z. 18: πραγματευτᾶς (neugr.).

3. Adjektivendung -άδικος (neugr.): Z. 24: πραγματευτάδικος.

V. Lehnwörter.

Z. 3 u. ö.: κουμούνιον; Z. 4; 28: μπάϊλος (= μπάϊουλος): Bailo der Venetianer in Konstantinopel; Z. 18; 24: κῶκα (aus ital. *cocca;* vgl. niederl. *kogge* = Kriegsschiff); Z. 26: φλουρί(ο)ν Florin; Z. 23; 26: χαράτζιν (*Charadsch,* türk. Kopfsteuer).

VI. Semasiologisches und Phraseologisches.

Z. 4; 22 u. ö.: ἀγάπη = «Friedensvertrag» (vgl. z. B. Vertrag Michaels VIII, mit Venedig: *MM* III. 76, 29); Z. 18 u. ö.: ξύλον = «See-

fahrzeug » (vgl. *MM* III, 79, 35) ; Z. 34 : ἱστάναι = « festsetzen » (vgl. *MM* III, 294, 17 ; 19) ; Z. 8 : οἰκεῖος = « Familienangehöriger », « Vertrauter », « höchster Beamter » (so geläufig in byzantinischen Urkunden).

Das Partizip Perf. Pass. ist meist gleichbedeutend mit dem Adjektiv des gleichen Wortstammes : Z. 5 : βεβαιωμένος = βέβαιος ; Z. 8 u. ö. : δουλωμένος = δοῦλος = « Untertan ».

VII. **Eigennamen.**

Z. 27/8 : Ἀλέσσιον = Alessio, Stadt in Albanien.

Z. 37/8 : Ἀξία = Naxos (aus εἰς τὴν Νάξον mit « falscher Trennung » ; vgl. Ἀξία auch in *MM* III, 296, 10 v. J. 1479).

Z. 26 : Ἀρβανιτία = Albanien.

Z. 27 : (Ἐ)δρίβαστος = Drivasto iu Albanien (zur *e*- Prothese vgl. o. I 2 f).

Z. 25 : Ἔπακτος = Naupaktos-Lepanto (vgl. *MM* III, 293, 23 v. J. 1479 : Ναύπακτος, weiterhin Thomas-Predelli, II, 303, 24 : *Nempato*, auch ebenda II, 318, 24 v. J. 1419). Die Namensform Ἔπακτος erscheint auch — neben Ναύπακτος — in den Portolanen des 16. Jh. : A. Delatte, *Les portulans grecs* (Liège-Paris 1947) 209, 29 ff. ; 210, 4 ; 212, 22 und 209, 22. Die Form Ἔπακτος dürfte aus « falscher Trennung » von εἰς τὴν Νέπακτον entstanden und mit dem italienischen Artikel zu *Lepanto* weiterentwickelt sein.

Z. 21 : Καλλιούπολις = Gallipoli.

Z. 27 : Μπάλσα = Balscha, ein albanisches Adelsgeschlecht, das gegen Ende des 14. Jh. auftrat und ein Gebiet nahe Skutari beherrschte (vgl. den Art. Bal ići in St. Stanojević, *Narodna Enciklopedija Srpsko-hrvatsko-slovenska* I, 111).

Z. 27 : Σκουτάρι(ο)ν = Skutari-Skodra (vgl. *MM* III, 294, 3 v. J. 1479 und Σκώδρα ebenda 297, 12 ebenfalls v. J. 1479).

III. Deutsche Übersetzung

Im Namen des Grossen Gottes, Amen.

Ich, der Grossherr und Grossemir, Sultan Mehmed-Bej, Sohn des Grossherrn und Grossemirs Sultan Murad-Bej, schwöre auf den Schöpfer Himmels und der Erde, auf unsern Grossen Propheten Mohammed, auf die 7 Musafia (1), welche wir Rechtgläubigen

(1) *Musafia* = *maṣâḥif*, Plur. von *muṣḥaf*, eig. Codex, nämlich des Korans. Der später gebräuchliche Schwur *ʿalâ ʾl-muṣḥaf*, beim muṣḥaf, ist belegbar (vgl. I. Goldziher, *Muhammedanische*

haben und bekennen, auf die 124 000 Propheten Gottes, von denen Adam der erste und Mohammed, der den Glauben der Rechtgläu-

Studien, II [Halle 1890] 255, Anm.), doch ist ein Schwur bei sieben Koran-Exemplaren sonst nicht bezeugt, aber seit Murâd II. in osm. Urkunden als Eidformel nachweisbar. Es gibt wohl sieben kanonische Lesarten des Korantexts.

J. PEDERSEN (Kopenhagen), der Verfasser des ausgezeichneten Werkes *Der Eid bei den Semiten* (Strassburg 1914 = *Studien zur Gesch. und Kultur des islam. Orients,* 3. Bd.), sendet mir zur Frage der *'sieben maṣâḥif'* und der « 124.000 *Propheten* » höchst aufschlussreiche Bemerkungen, denen ich hier folgendes entnehme: « Bei den sieben *maṣâḥif* wird man zunächst an die uṯmânische Koranausgabe denken, weil sie als besonders heilig betrachtet wurde. Bekanntlich gab es viele 'uṯmânische' Koranexemplare (vgl. Th. NÖLDEKE-F. SCHWALLY-O. PRETZL, *Geschichte des Qorans* III, 6-8). Aber in der Tradition rechnet man in der Regel mit *vier,* jedoch gibt es auch eine Tradition von *sieben* 'uṯmânischen' *maṣâḥif,* (vgl. NÖLDEKE-SCHWALLY *Gesch. des Qorans* II, 113). Die Mamlukensultane nahmen den Treueid der Emire und Beamten على مصحف شريف, (vgl. Ibn Ijâs V, 62, 1 ff., 101, 22 ff., 171, 12, 240,4 f., 346,15 ff.). Die Soldaten wurden dabei unter zwei wie eine Brücke gehobene Schwerter geführt 'nach Art der Türken'. Das war *al-qasam al-ʿaẓîm* (62, 5 f.). Al-Badschûrî bezeugt diesen Gebrauch des Korans. Er sagt, dass man zum *taghlîẓ* den Koran in den Schoss des betreffenden legt und die 'Lossagungs-Sure' aufschlägt und mit der Hand auf dem Koran Sure 3, 71 rezitiert (*Ḥâšija* II, 358 [Miṣr 1326], vgl. J. PEDERSEN, *Der Eid* 149). Wie alt diese Sitte ist, lässt sich schwerlich sagen. Es scheint mir, dass sie nicht so jung ist, wie I. GOLDZIHER annimmt. Man schwört doch bei allen heiligen Gegenständen, oft indem man sie mit der Hand berührt. Unzählig sind die Schwüre bei der Kaʿba, bei dem schwarzen Stein usw. (vgl. J. PEDERSEN, *Der Eid* 162), beim Grabe des Propheten (*Agh.*[3] I, 98, 13), wie die Christen beim Kreuze schwören (*Agh.*[3] II, 107, 16; 111. 5, 131, 15). Man schwur und schwört beim Propheten (vgl. *Der Eid* 164 sowie I. GOLDZIHER in *Mélanges Dérenbourg,* 230), was einige Gesetzeslehrer verwerfen, andere billigen (vgl. *Der Eid* 173, 207-209). Man schwört 'bei Allah und seinen Offenbarungen' (*Muḥîṭ al-muḥîṭ* u. d. W. شعر); TABARĪ, I, 2339, 1 steht وسورة البقرة. Die Theologen erörtern, ob man beim Koran schwören darf und die orthodoxe Lösung der Frage ist, dass man beim Koran als dem ewigen Worte Gottes schwören mag, aber nicht bei dem materiellen Exemplar (vgl. *Der Eid* 207). Obwohl ich keinen Beleg für den Schwur beim Koran (والقرآن) vermerkt habe, finde ich doch, dass es auffallend wäre, wenn der Eid beim Koran nicht seit alters im Islam im Gebrauch wäre. Nachträglich bemerke ich, dass Ibn Ijâs, V, 171, 12 steht, dass der Sultan zwei Männer schwören liess فحلفا له على المصحف سبعة ايمان. Es ist möglich, dass in diesen sieben Eiden auf den *muṣḥaf* die Erklärung zu suchen ist ».

bigen festlegte, der letzte war, auf den Glauben, den ich glaube und bekenne, auf Leben und Haupt meines Vaters sowie auf mein Leben, auf mein Haupt und auf das Schwert, mit dem ich mich gürte.

Aus dem Grunde und der Veranlassung, welche der Krieg zwischen meiner Hoheit und der erlauchten Kommune der erhabenen Hoheit Venedigs war, haben sie (die Venezianer) dem hochedlen, hochberühmten und hochgeschätzten Beamten (der Kommune), dem Bailo, dem hochweisen Herrn Andrea Foscolo, (einen Auftrag) geschickt. Von ihm erschien (hier) als Gesandter, um den (bestehenden) Freundschaftsvertrag zu bestätigen und zu festigen, der hochedle und hochgeschätzte Beamte und Untertan der erhabenen Hoheit Venedigs, Herr Aldovrandin de' Giusti und nach dem Willen unseres wahren Gottes wurden wir zwei hohen Herren einig und gelangten zu festen Abmachungen und ich, der Grossherr und Grossemir, Sultan Mehmed-Bej verspreche und beschwöre auf Grund der obigen Eide, vom heutigen Tage an, welcher ist am Mittwoch, den 23. Februar der 9. Indiktion, ich verpreche und beschwöre also folgendes:

Ich habe mit dem Vater meiner Hoheit (1), dem Dogen, mit der hochgeschätzten und erlauchten Kommune und deren grossen

---

Was die Zahl der Propheten 124.000 anlangt, schreibt mir Johs. PEDERSEN: « Ich habe mir darüber nichts notiert, verweise aber auf A. J. WENSINCK, *Muhammed und die Propheten* in *Acta Orientalia* II [Leiden 1924] 169: Die Zahl der Propheten beläuft sich nach muslimischer Rechnung auf Tausende. Der von Hadrian RELAND, *De religione mohammedica*³, 40 f. veröffentlichte Katechismus lässt sogar Raum für eine Variante im Betrage von 100.000, indem er von 224.000 oder nach einer anderen Ueberlieferung von 124.000 Propheten spricht ».

Mit diesen Ausführungen von Prof. Dr. J. PEDERSEN dürften die beiden Eidesformeln einstweilen hinreichend geklärt sein.

[F. BABINGER].

(1) Mit dem in altorientalischen Vorstellungen wurzelnden, schon im alten Rom als politisches Mittel verwendeten und in Byzanz zum weitausgreifenden imperialistischen System ausgebauten « künstlichen Verwandtschaftsverhältnis » drückte man im Mittelalter gewisse Ansprüche bzw. Konzessionen im Bereiche des politischen Prestiges aus; vgl. F. DÖLGER, *Die Familie der Könige im Mittelalter*, in *Hist. Jahrbuch* LX (1940) 397-420. Insbesondere stellten die verschiedenen Verwandtschaftsgrade der einzelnen Fürsten zum Kaiser, der als der « Vater » aller gelten wollte, symbolisch ein abgestuftes Pietäts- und Unterwürfigkeits-

und kleinen Herren vollgültigen und aufrichtigen, billigen und guten Frieden geschlossen. Ebenso mit seinen (des Dogen) festen Städten, Landstädten, Kastellen, Inseln und allen Orten, über welche die erlauchte, erhabene Hoheit Venedigs gebietet, und mit ihren dort ansässigen Beamten und seinen (des Dogen) hohen Vertrauten, welche unter der Botmässigkeit und im Untertanenverhältnis zur Hoheit Venedigs stehen, und (mit allen) Plätzen, welche die Flagge des H. Markus hissen und welche es von jetzt an und in Zukunft tun werden, und zwar auch in Bezug auf das Vermögen, welches sie am heutigen Tage besitzen und welches die erlauchte Kommune der erhabenen Hoheit Venedigs in Zukunft besitzen wird. Und keiner meiner Vertrauten, Staatsangehörigen oder, wer immer mein Untertan sein wird, soll (ihnen) irgendeinen Schaden zufügen, noch soll dies von mir überhaupt in Betracht gezogen oder von mir gebilligt werden, dass irgendeine (solche) Schädigung vor sich gehe, noch soll (den Venetianern) durch einen Befehl meiner erhabenen Hoheit ein Hindernis bereitet werden.

Und aus keinem Anlass soll irgendein böswilliger Staatsangehöriger meiner Hoheit, der mein Untertan ist, der oben genannten Kommune Venedig irgendeinen Schaden zufügen oder ein Hindernis bereiten, und wenn deshalb ein Memorandum oder eine Beschwerde zu meiner Hoheit gelangt, so will ich ihn gebührend bestrafen, je nachdem sein Verschulden ist, damit die übrigen sehen, dass sie darauf achthaben sollen, der erlauchten Kommune Venedig keinen Schaden zuzufügen und ihr kein Hindernis zu bereiten. Und wenn ich, der Landesherr, ihn nicht gebührend bestrafe, so sollen sie, wenn die erlauchte Kommune Venedig sich an jenen schadlos halten will, welche die Ursache der böswilligen Handlung sind, gestraft werden und sie (die Kommune) soll ihnen Busse auferlegen. In gleicher Weise soll auch die erlauchte und hochgeschätzte Kommune der erhabenen Hoheit Venedigs gegenüber meiner Hoheit und meinen Gebieten verfahren.

Und wenn sich aus irgendeinem Anlass ein Staatsangehöriger oder wenn sich Staatsangehörige finden, welche einen Anschlag oder eine Rebellion gegen die erhabene Hoheit Venedigs unternom-

---

verhältnis dar. Wenn hier der Sultan den Dogen seinen «Vater» nennt, so geht die Ausdrucksweise zweifellos auf diesen zeremoniellen Brauch zurück, hat aber hier nur mehr die Bedeutung einer Kanzleiphrase; denn die mittelalterliche «Adoption» dieser Art beruhte auf christlicher Basis.

men haben, um eine feste Stadt, ein Kastell, eine Landstadt, ein Dorf, eine Insel oder irgendein Gebiet an meine Hoheit oder an einen anderen Staatsangehörigen meiner Hoheit, der zu meinen Landsleuten und Untertanen gehört, auszuliefern, so wird meine Hoheit anordnen, dass (diese Plätze) zurückgestellt und zurückgegeben werden. Und ich werde vom heutigen Tage an anordnen, dass auch die Vermögenswerte, die etwa weggenommen werden, voll und ganz meinem Vater, dem Dogen, und der erlauchten Kommune der erhabenen Hoheit Venedigs zurückerstattet werden. In gleicher Weise wird auch der erlauchte Vater meiner Hoheit, der Doge, und die erhabene Kommune Venedig verfahren.

Weiterhin sollen (die Venezianer) (jeden) Staatsangehörigen, welcher Untertan meiner Hoheit ist, und wenn er etwa wegen Gaunerei oder wegen eines Anschlags geflohen ist und Vermögenswerte der Rechtgläubigen mitgenommen hat, an einen den Venezianern gehörigen Ort geflohen ist und entdeckt wurde, diesen Staatsangehörigen also sollen sie samt den Vermögenswerten zurückstellen. In gleicher Weise wird auch meine erhabene Hoheit gegenüber dem erlauchten Vater meiner Hoheit, dem Dogen, und der Kommune der erhabenen Hoheit Venedigs verfahren.

Alle Kaufleute, Staatsangehörigen und Untertanen Venedigs, samt ihrem Vermögen und allem, was sie besitzen, auch mit ihren Schiffen, Kriegsschiffen und übrigen grossen und kleinen Seefahrzeugen, werden die Erlaubnis haben ein- und auszureisen und an den Plätzen meiner Hoheit einzukaufen und zu verkaufen, so oft sie wollen. Auch meine Landsleute, Staatsangehörige, Beamte und Untertanen meiner Hoheit, sollen, wie es der Brauch war nach dem früheren guten und sicheren Friedensvertrag, zu Wasser und zu Lande unbelästigt sein, wie es früher zur Zeit meines Vaters der Brauch war. In gleicher Weise wird auch der erlauchte Vater meiner Hoheit samt der Kommune der erhabenen Hoheit Venedigs verfahren.

Für die Galeeren und bewaffneten Schiffe, welche von Gallipoli und aus anderen Orten meiner Hoheit auslaufen, und für diejenigen, welche sich ausserhalb der Meerenge (des Marmarameeres) befinden, soll der Brauch gelten, wie er von Anfang an war.

Der Doge von Naxos, in gleicher Weise auch seine Brüder und deren Staatsangehörige samt ihren Plätzen und allem, was sie besitzen, auch samt ihren Schiffen, Galeeren, Seefahrzeugen und allem Vermögen, das sie führen, sollen in den Freundschaftsvertrag ein-

geschlossen sein. Und sie sollen nicht verpflichtet sein zu einer Kopfsteuer oder zu irgendeinem Untertanenbeitrag gegenüber meiner Hoheit, sondern sollen unter der Souveränität der Hoheit Venedigs stehen, wie dies auch früher der Fall war, und sollen als Staatsangehörige der Hoheit Venedigs gelten.

Alle Galeeren und Schiffe, Kriegsschiffe, kleine und grosse Seefahrzeuge meiner Hoheit, welche aus der Meerenge von Gallipoli und aus einem anderen Platz meiner Hoheit ausfahren, sollen, wo auch immer sie sich befinden, vonseiten der Venezianer gute Kameradschaft und liebevolle Behandlung finden. In gleicher Weise wird mit (den Fahrzeugen der) Venezianer verfahren werden, wo immer sie sich befinden und, wo immer meine Hoheit zu Wasser und zu Lande gebietet, da sollen sie der gleichen Behandlung sicher sein.

Auch schulden sie (die Venezianer) meiner Hoheit für Naupaktos jährlich, laufend von Monat Februar, die Zahlung des festgesetzten Charadsch, nämlich 100 Goldflorin aus den Einkünften von Naupaktos, wie sie diese meinem Vater zu zahlen pflegten; auch für die festen Städte, welche sie an der Grenze meiner Hoheit in Albanien besitzen im Gebiete des Balscha, nämlich für Skutari, Alessio, Drivasto, für welche sie meinem Vater 200 Florin zu zahlen pflegten und (dafür) von der Hand (seiner) Hoheit Drivasto bekomen, sollen sie eine Zahlung schuldig sein; für Skutari und Alessio sollen sie 136 Florin schulden; für alles zusammen soll der Bailo, der in Konstantinopel sitzt, verpflichtet sein jedes Jahr im Monat Februar meiner Hoheit 236 Florin zu senden.

Ebenso sollen alle venezianischen Kaufleute und alle (diejenigen), welche als Venezianer gelten und sich im ganzen Bereiche meiner Hoheit befinden, ob sie festen Wohnsitz haben oder reisen und auch (dann), wenn sie gekommen sind um sich inmitten von Rechtgläubigen ansässig zu machen, wenn bei Einkauf und Verkauf einer (von ihnen) Bankrott gemacht (1) oder sonst eine Gaunerei verübt hat, nicht gegenseitig haftpflichtig oder durch Haftverpflichtungen behindert sein. Ebenso auch meine Kaufleute auf ihrem (= venezianischem) Gebiet.

Weiterhin: wenn sich aus irgendeinem Anlass ein Sklave oder wenn Sklaven der Venezianer, aus welchem Anlass immer, auf dem Gebiete meiner Hoheit befinden, mögen sie geflohen sein

(1) wörtlich: « zerbrochen ist ».

oder mögen sie die Staatsangehörigen, welche Untertanen meiner Hoheit sind, unrechtmässigerweise in ihren Besitz gebracht haben, und sie sind Rechtgläubige geworden, so soll sie meine Hoheit ausliefern, und zwar gegen (Zahlung von) 1000 Aspern (der Währung) des Landes meiner Hoheit je Kopf, sei es Sklave oder Sklavin; wenn sie aber Christen sind, so werde ich sie ohne Einwand und ohne jede Einbusse (für den rechtmässigen Herrn) zurückerstatten. Ebenso werden auch die Venezianer gegenüber meiner Hoheit (verfahren).

So wollen wir nun die Punkte, von welchen wir es für erforderlich hielten, sie niederzuschreiben, in Zukunft auch ausführen, wie wir es hier in einem Schriftsatz niedergelegt und ihn (den Schriftsatz) ausgefertigt haben [1]. Und bezüglich aller der oben niedergelegten Punkte, welche wir niedergeschrieben und beschworen haben, haben wir Sicherheit gegeben, festgestellt und versprochen, dass wir sie halten und billigen, dass wir ihn (den Schriftsatz) unerschütterlich, getreulich und aufrichtig einhalten wollen. Und wegen der oben aufgezeichneten Eide, welche geschworen worden sind auf dasjenige, was wir niedergeschrieben haben, wollen wir (es) allezeit als bekräftigt und (von uns) angenommen einhalten, sodass der Vater meiner Hoheit, der Doge, samt der erlauchten Kommune der Hoheit Venedigs und samt ihren Beamten alles, was oben niedergeschrieben und beschworen ist wie hier, für gesichert und festgelegt halten können. Meine Hoheit wird meinen Eid in Bezug auf alles, was aufgeschrieben und beschworen ist, als festen (Schwur) einhalten. Zu diesem Zwecke wurde das vorliegende Schriftstück ausgestellt im Jahre 6954 der 9. Indiktion und im Jahre der Geburt Christi 1446, am 23. Februar, an einem Mittwoch, in Adrianopel.

Franz Babinger und Franz Dölger

[1] τελειοῦν (-όνειν) ist Kanzleiausdruck für das « Fertigen » einer Urkunde; vgl. F. Dölger, *Aus den Schatzkammern des H. Berges* (1948) 285, A. 2.

L'Anaphore Chaldéenne des Apôtres

L'attention des historiens de la liturgie a été attirée, depuis une vingtaine d'années surtout, par l'anaphore des Apôtres (Addée et Mari), en usage chez les Nestoriens, les chrétiens du Malabar et les Chaldéens unis. L'étude de la *Constitution de l'Église Égyptienne* avait déjà fait découvrir dans l'anaphore éthiopienne des Apôtres un des plus vieux documents de l'Église, la prière eucharistique de saint Hippolyte, remaniée sans doute, mais parfaitement conservée au milieu d'un certain nombre d'interpolations. L'anaphore chaldéenne ne nous réserverait-elle pas une surprise semblable: une liturgie vivante conservant encore les restes d'une très ancienne anaphore, aussi vieille peut-être que celle d'Hippolyte ?

Sans doute l'historien se trouve-t-il ici en plus mauvaise position. Il ne dispose pas de documents parallèles anciens, comme pour la *Tradition apostolique*. Pratiquement il en est réduit à la critique interne de l'anaphore. Cette critique a-t-elle donné des résultats satisfaisants ? Pour ma part, je le pense. Mais il serait utile de distinguer les résultats positifs des conclusions un peu hâtives qu'on en a tirées. C'est le but de cet article. Je donnerai tout d'abord une version latine du texte des parties essentielles de l'anaphore, puis j'examinerai successivement les deux parties qui la composent; enfin je tirerai des conclusions au sujet de l'origine du document.

I. – Le texte de l'anaphore

Il n'existe pas d'édition critique de l'anaphore des Apôtres, et on ne peut guère s'attendre à voir jaillir beaucoup de lumière de la collation des manuscrits. On n'en connaît guère qui soit anté-

rieur au XVI[e] siècle (1). Le plus ancien témoin est encore la version latine faite au XVI[e] siècle, qui nous ramène probablement à un modèle de la fin du XV[e]. J'ai pris comme base de ma traduction le texte du missel nestorien d'Urmi (U) (2), sur lequel j'ai collationné le *Missale Chaldaicum* (C) (3). J'ai ajouté les principales variantes de la version faite par E. Renaudot (L), qui repose, d'après son propre témoignage, sur des manuscrits relativement récents (XVI[e] siècle) (4), celles de l'ancienne version malabare (M) (5), dont il a été question plus haut, ainsi que les leçons ou corrections de M. E. C. Ratcliff, dans un article remarquable dont nous parle-

(1) Voir la liste donnée par F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, p. LXXIX. On peut y ajouter Mingana, syr. 53, daté de 1679. Le P. Raes me fait remarquer qu'il y a deux manuscrits plus anciens, qui présenteraient un certain nombre de variantes: *Séert* 38 et *Berlin* 38. Le P. Raes, qui a lu mon article, a bien voulu me faire quelques remarques dont je tiendrai compte dans les notes. Je l'en remercie très cordialement.

(2) *Liturgia sanctorum apostolorum Adaei et Maris*, Urmiae 1890. D'après la préface, cette édition a été faite sur d'anciens manuscrits; mais cette ancienneté est relative. J'ai d'ailleurs l'impression que les rédacteurs ont parfois modifié le texte d'après leurs préférences plutôt que pour des raisons d'ordre critique.

(3) Rome 1767. Je n'ai pas pu trouver à Louvain le *Missale iuxta ritum Ecclesiae Syrorum orientalium, id est Chaldaeorum*, Mossoul 1901.

(4) *Liturgiarum orientalium collectio*, Mayence 1847, t. II, p. 578-632. La première édition de Renaudot datant de 1716, ses sources représentent sans doute la liturgie nestorienne du XVI[e] siècle. Le P. Raes m'écrit que Renaudot a mêlé à sa traduction quelques éléments pris aux textes malabares. C'est possible; mais il y a des variantes qui sont soutenues par l'anaphore de saint Pierre et qui méritent considération.

(5) Cette version, publiée pour la première fois dans le Journal de voyage d'Alexis de Menezes, par A. de Gouvea (Coimbre 1606), a été reproduite dans différentes éditions de la *Bibliotheca Patrum* (Paris 1624, t. 6, col. 131-150). La traduction est certainement plus ancienne, et l'on peut dire qu'elle représente la liturgie aux Indes vers 1490, abstraction faite des corrections de Menezes, qui sont parfaitement discernables; cf. R. H. Connolly, *The work of Menezes on the Malabar Liturgy*, dans *Journal of theological studies*, t. 15, 1914, p. 396-425. Il n'y a pas de correction pour la partie qui nous intéresse. Le récit de l'institution de l'eucharistie a été ajouté à la fin de l'anaphore. On trouvera cette traduction, juxtaposée à celle de Renaudot, dans P. Le Brun, *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et cérémonies de la messe*, t. 3, Paris 1843, p. 410-426.

rons plus longuement (R) (1). On notera que certaines variantes ne sont que des variantes de traduction et ne supposent pas un texte différent. La confrontation de ces divers témoins montre que l'anaphore, dans les parties essentielles qui nous intéressent, a été parfaitement conservée depuis le XVe siècle. J'ai omis, comme M. Ratcliff, les prières moins anciennes qui n'appartiennent certainement pas à l'anaphore primitive. Les parties plus anciennes, mais qui ne semblent pas non plus primitives, sont imprimées en italique.

Pour la première partie, j'ai noté en outre les principales variantes de l'anaphore de saint Pierre au rite maronite, sous le sigle P, d'après le *Missale Chaldaicum iuxta ritum Ecclesiae nationis Maronitarum*, Romae 1594 (2).

Gratia Domini nostri Iesu Christi, et caritas Dei Patris, et communicatio Spiritus Sancti sit cum omnibus nobis, nunc et semper et in saecula saeculorum. – Amen. Sursum sint mentes vestrae. – Ad te, Deus Abraham et Isaac et Israel, rex gloriose.

Oblatio Deo domino omnium offertur. – Dignum et iustum (est).

Dignum (est) gloria ab omnibus oribus, et confessione ab omnibus linguis, et adoratione atque exaltatione ab omnibus creaturis, nomen adorandum et gloriosum Trinitatis praeclarae, Patris et Filii et Spiritus Sancti, qui creavit mundum per gratiam suam et habitatores eius per clementiam suam et salvavit homines per misericordiam suam et fecit gratiam magnam erga mortales.

9 Trinitatis praeclarae *om.* LP. 10 creavit] creasti R. suam] tuam R (*item* 11 et 12). 11 salvavit] salvasti R. 12 fecit] fecisti R.

(1) *The original form of the anaphora of Addai and Mari*, dans *Journal of theological studies*, t. 30, 1929, p. 23-32.

(2) Nous n'avons pas encore malheureusement d'édition critique de cette anaphore, qu'on trouve sous des formes très diverses. Celle du *Missale Chaldaicum* me paraît être une compilation de plusieurs anaphores. Comme l'édition a été faite par des catholiques, on y a introduit bon nombre de corrections, notamment pour le récit de l'institution. Dans sa forme actuelle, seule la première partie de l'anaphore des Apôtres (7-35) s'y trouve reproduite.

Maiestatem tuam, Domine, benedicunt et adorant millies millium supernorum et decies mille myriades angelorum sanctorum et exercitus spiritualium, ministri ignis et spiritus, nomen tuum glorificant cum cherubim sanctis et seraphim spiritualibus adorationem magnitudini tuae afferentes, dum clamant et glorificant sine fine et invocant alter alterum et dicunt: Sanctus, sanctus, sanctus Dominus potens, cuius laudibus et natura essentiae et excellentia magnitudinis gloriosae pleni sunt caeli et terra. Hosanna in excelsis et hosanna filio David. Benedictus qui venit et veniet in nomine Domini. Hosanna in excelsis.

Et cum illis potestatibus caelestibus confitemur tibi, Domine, nos *quoque* servi tui fragiles et debiles et infirmi, quia fecisti in nobis gratiam tuam magnam quae non rependitur.

Quia induisti humanitatem nostram, ut vivificares nos per divinitatem tuam, et quia exaltasti humilitatem nostram et erexisti ruinam nostram et resuscitasti mortalitatem nostram et dimisisti debita nostra et iustificasti reatum nostrum et illuminasti intelligentiam nostram et condemnasti, Domine Deus noster, inimicos nostros et triumphare fecisti fragilitatem debilis naturae nostrae per miserationes abundantes gratiae tuae. Et super etiam omnia auxilia tua et gratias tuas erga nos, referamus tibi hymnum, honorem, confessionem et adorationem, nunc et semper et in saecula saeculorum. – Amen.

Et nos quoque, Domine, servi tui fragiles et debiles et infirmi, qui congregati sumus in nomine tuo et stamus coram te in tempore hoc, et accepimus in traditione typum qui a te (est), laetantes et glorificantes et exaltantes et commemorantes et agentes myste-

[13] benedicunt et *om.* CP. [14] et 2⁰ *om.* L. [14] angelorum sanctorum et *om.* P. [15] spiritualium *om.* P. [16] cum] et cum CM. [16-17] adorationem... afferentes *om.* LP. [19-20] cuius... gloriosae *om.* L (*add.* gloria eius). [20-22] hosanna in excelsis... hosanna in excelsis *om.* CL. [23] et... caelestibus *om.* P. [24] quoque *om.* P. fragiles... infirmi] peccatores P. [25] tuam *om.* C. [28] et resuscitasti... nostram *om.* MC. [30-31] inimicos nostros] inimicum L. [32] gratiae tuae] remitte delicta mea et peccata, dimitte delicta mea in iudicio *add.* L. *Hic narrationem institutionis inserit* U. [33] auxilia tua et *om.* P. [35] Amen. *Hic inseruntur preces intercessionis.* [36] nos quoque] nos igitur M *om.* L. [38] in traditione] sancta *add.* M in iubilo (*sic*) L. typum] exemplum MR formam L. [38] laetantes] laudantes L cum exaltatione et gaudio M. [39-40] mysterium] similitudinem R.

rium hoc magnum et tremendum et sanctum et vivificum et divinum passionis et mortis et sepulturae et resurrectionis Domini nostri salvatoris nostri Iesu Christi.

Et veniat, Domine, Spiritus Sanctus tuus et quiescat super oblationem hanc servorum tuorum et benedicat eam et sanctificet eam, ut sit nobis, Domine, ad propitiationem delictorum et ad remissionem peccatorum et ad spem magnam resurrectionis a mortuis et ad vitam novam in regno caelorum cum omnibus qui placiti fuerunt coram te.

Et propter omnem dispensationem hanc magnam et mirabilem erga nos, confiteamur tibi et glorificemus te sine fine in ecclesia tua redempta per sanguinem pretiosum Christi tui, oribus apertis et facie libera, referentes hymnum et honorem et confessionem et adorationem nomini tuo vivo et sancto et vivifico, nunc et semper et in saecula saeculorum. – Amen.

[40-41] magnum... divinum *expungit* R. vivificum *om.* CLM. [42] nostri 1°] et *add.* CLM. [43] et 1° *om.* C. [44] tuorum] quod offerunt *add* L. et benedicat eam *om.* M. [47] coram te] coram eo CL *om.* M. [48] hanc] tuam CLM magnam et *om.* CLM. [52] vivo et sancto] sancto et vivo L.

Comme on peut le voir du premier coup d'œil, l'anaphore se divise en deux parties: 1-35 et 36-53, qui se terminent toutes deux par une doxologie. Dans la liturgie actuelle, elles sont séparées par des prières d'intercession qui ne sont certainement pas primitives. Nous analyserons successivement ces deux parties et nous examinerons les problèmes qu'elles soulèvent. Le plus important est celui de l'unité de l'anaphore: comment ces deux parties se soudent-elles pour former un tout cohérent, et quelle conception de l'eucharistie représentent-elles ?

II. – L'action de grâces

La première partie est toute entière une action de grâces qui se distingue par sa grande simplicité. Il suffit de la comparer avec les actions de grâces de type syrien (*Constitutions Apostoliques*, liturgies de saint Jacques et de saint Basile), pour voir que nous avons affaire ici à un autre type plus archaïque. Dans une étude comparative, dom H. Engberding a montré que cette partie de notre anaphore avait d'étroites relations avec l'anaphore de saint

Pierre en usage dans le rite maronite (1). La démonstration est péremptoire: il suffit de juxtaposer les textes. Dom Engberding en conclut que l'anaphore, attestée ainsi dans les deux rameaux de la liturgie syrienne, doit être antérieure à leur séparation. C'est une probabilité, non une certitude. Qu'il n'y ait pu y avoir d'emprunt d'une Église à l'autre après 431, c'est là un postulat assez fragile (2). Les Nestoriens ont vécu assez isolés, et leur liturgie ne comporte qu'un nombre très restreint d'anaphores. Chez les Jacobites au contraire, il y a une très grande abondance dans ce domaine, et on ne voit pas pourquoi ils auraient dû s'abstenir d'adapter une anaphore, qui n'a rien de spécifiquement nestorien, uniquement parce qu'elle était en usage dans une autre confession. L'hypothèse est à retenir, mais on ne peut la tenir pour démontrée par un simple raisonnement a priori.

Ce qu'il faut noter, c'est que cette première partie de l'anaphore est attestée par la liturgie de saint Pierre avec le *Sanctus*. Or il semble bien que ce soit là un élément secondaire, comme l'a montré M. Ratcliff. Le *Sanctus* vient rompre l'unité du contexte, où il apparaît nettement comme une enclave. La première partie de l'action de grâces a pour objet non seulement la création, mais aussi l'œuvre du salut: « salvavit homines per misericordiam suam... » Mais cette œuvre du salut n'est développée qu'après le *Sanctus*: « Quia induisti humanitatem nostram... ». Le *Sanctus* est introduit d'une manière singulièrement abrupte, et la soudure avec la suite est aussi assez maladroite. On ne peut qu'approuver M. Ratcliff quand il juge que le *Sanctus* est une addition postérieure. Il suffit de lire l'anaphore débarrassée de cet addition pour voir que le texte devient parfaitement cohérent. Nous avons donc

(1) *Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines altantiochenischen eucharistischen Hochgebetes*, dans *Oriens Christianus*, s. III, t. 7, 1932, p. 32-48.

(2) Le P. Raes m'écrit: « Les Jacobites ont emprunté certainement après 431 la division de l'année liturgique en 7 périodes aux Nestoriens. D'ailleurs s. Éphrem est une source liturgique pour les uns et pour les autres. Quant au nombre des anaphores chaldéennes, il faut tenir compte du fait que Išoyab III, au VIIe siècle, aurait réduit leur nombre aux trois actuelles. Pour référence, cf. Hanssens, t. III, p. 467. *Ibid.*, p. 462, le texte qui attribue à Mar Aba, VIe s., la version syriaque des anaphores de Théodore et de Nestorius ». Il semble en tout cas que les textes ont été fixés beaucoup plus tôt chez les Nestoriens. Chez les Jacobites la période de composition va bien au delà du VIIe siècle.

une action de grâces qui, comme celle d'Hippolyte, ne contenait pas le *Sanctus*. L'anaphore commence par louer le nom de Dieu, nommé à la troisième personne. Puis, après avoir mentionné l'œuvre du salut, on s'adresse à Dieu: « Confitemur tibi, Domine, nos servi tui... » (1).

Mais à qui est adressée la prière ? Est-elle théologique ou christologique ? M. Ratcliff suppose qu'elle a été primitivement christologique, puisqu'on s'adresse à celui qui s'est incarné: « Quia induisti humanitatem nostram... ». Cela me paraît très peu probable. Si elle avait été primitivement christologique, elle le serait sans doute restée, parce que la prière au Christ n'a fait que se développer, en réaction contre l'arianisme (2). Un rédacteur du Ve siècle n'aurait nullement été choqué de voir une anaphore adressée au Christ. La prière primitive était au contraire adressée à Dieu ou au Père par le Christ. Il serait étrange de voir une action de grâces pour la création adressée exclusivement au Christ. De plus on remarquera l'expression nettement sémitique: « Dignum est gloria... *nomen* adorandum... ». L'expression *Trinitatis praeclarae* n'est probablement pas primitive – elle manque dans L et dans l'anaphore de saint Pierre, – mais il n'est guère vraisemblable qu'il y ait jamais eu « nomen Domini nostri Iesu Christi ». Le nom qui est associé à l'idée de la création, dans la tradition, c'est bien plutôt Dieu ou Seigneur. Enfin et surtout, ce changement ne suffirait pas à rendre l'anaphore cohérente: dans la seconde partie de l'anaphore, le Christ est nommé deux fois comme une personne différente de celle à qui on s'adresse: « mysterium... Iesu Christi... redempta per sanguinem pretiosum Christi tui... » Et cela malgré *qui a te est*, qui semble aussi désigner le Christ. Ici évidemment le mal est sans remède. Il n'y a qu'une solution, que M. Ratcliff a entrevue, mais à laquelle il a eu le tort de ne pas s'arrêter: la théologie de

(1) Le P. Raes propose de supprimer non seulement *et cum illis potestatibus caelestibus*, avec le *quoque*, mais toute la première phrase jusqu'à *infirmi*. C'était aussi ma première intention. Mais il m'a paru qu'il fallait une transition entre la première partie de l'anaphore, qui parle de Dieu à la 3e personne, et la seconde, qui en parle à la seconde. De plus on remarquera, dans l'apparat, que les mots mis en italique manquent précisément dans l'anaphore de saint Pierre. Je me suis donc rallié à la manière de voir de M. Ratcliff.

(2) Voir J. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1925.

l'auteur est monarchienne. Son modalisme est probablement inconscient et n'a en tout cas rien d'agressif. Cela cadre parfaitement avec l'ancienneté de l'anaphore (1). Le problème trinitaire commençait seulement à se poser et plus d'un évêque a eu sans doute des expressions qu'une théologie plus avancée aurait réprouvées. Il suffit de voir les reproches qu' Hippolyte adressait au pape Zéphyrin. Il n'est donc nullement nécessaire d'aller chercher l'auteur de notre anaphore dans quelque cercle hétérodoxe. Il s'agit tout simplement d'une théologie assez primitive, peu soucieuse de précisions. Cela nous reporte avant les controverses trinitaires du IVe siècle. Si l'on rapproche cet indice de l'absence du *Sanctus*, on est porté à croire que le document a été composé à une date assez rapprochée de celle de la *Tradition Apostolique*.

Cette première partie ne pose pas d'autre problème. Il nous faut maintenant étudier la seconde partie de l'anaphore.

III. – La seconde partie de l'anaphore

Les deux parties de l'anaphore sont séparées par des prières d'intercession dans la liturgie actuelle. On pourrait se demander si les premiers mots de la seconde partie (*et nos quoque*) ne sont pas un remaniement rédactionnel destiné à faire la liaison avec les prières d'intercession. Il faut, je crois, écarter cette hypothèse.

La prière d'intercession se termine par une énumération:

Ipse Dominus Deus noster venit et docuit nos omnem sanctitatem ac munditiem prophetarum et apostolorum, martyrum et confessorum, episcoporum et doctorum, presbyterorum et diaconorum, et omnium filiorum Ecclesiae sanctae catholicae, qui signo vitae, baptismo nimirum sancto signati sunt (2).

(1) Sur le monarchianisme, voir G. Bardy, art. *Monarchianisme*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 10, col. 2193-2209.

(2) C'est la version de M, conforme au texte de UC. La version de Renaudot (L) donne: « Memoriam fac prophetarum etc. » Le P. Raes me fait remarquer que cette leçon est soutenue aussi par l'anaphore de saint Pierre et qu'elle est plus logique. Elle a certainement des chances d'être la bonne leçon; mais cela ne rend pas le texte plus cohérent. Le P. Raes me suggère qu'on pourrait supposer que la prière d'intercession se terminait par une prière commune à l'anaphore chaldéenne et à l'anaphore maronite: « Seigneur acceptez ce sacrifice dans le ciel des mains

On ne peut dire que *et nos quoque* continue l'énumération: tous les termes étaient précédés de la particule du génitif. Si l'énumération se continuait, on s'attendrait à trouver la même particule devant *nos*. Il n'y en a pas. C'est donc une nouvelle phrase qui commence, dans la pensée du rédacteur, et il faut conclure que les mots *et nos quoque* se trouvaient dans l'anaphore primitive.

La traduction que j'ai donnée de la première phrase est littérale à l'excès. Je l'ai fait intentionnellement pour garder à la traduction l'indécision de l'original. Tous les verbes de cette phrase, à l'exception d'un seul (*accepimus*), ont la même forme: le participe avec le suffixe pronominal, forme qui représente l'action dans sa durée. Mais les cinq derniers verbes (*laetantes*, etc.) sont précédés de la particule *kad*, qui leur donne une fonction de subordination. On peut donc les traduire par des participes, qui marquent une action concomitante à celle du verbe principal. Le premier verbe (*congregati sumus*) appartient à une relative. Il ne reste donc que deux verbes qui peuvent être principaux: *stamus* et *accepimus*, qui tous deux sont précédés de la particule de liaison. Dès lors deux solutions sont possibles. Les deux verbes sont coordonnés étroitement par la répétition de la particule. C'est la solution adoptée par Brightman: « Nous qui sommes rassemblés en ton nom, nous nous tenons tout à la fois devant toi et nous avons reçu... ». Mais cette solution est peu satisfaisante. *Accepimus* est le seul verbe qui ait la forme du parfait, marquant l'action arrivée à son terme. Il est difficile de l'unir étroitement à *stamus* qui représente un état. Ce dernier verbe est beaucoup plus proche de *congregati sumus*, qui représente lui aussi un état qui dure encore. Dès lors le seul verbe principal est *accepimus*. La particule de liaison ne peut avoir qu'une valeur adverbiale qui renforce encore *et nos quoque :* « Nous aussi qui sommes rassemblés en ton nom et nous tenons devant toi, nous avons *aussi* reçu... ».

---

de votre serviteur, comme fut accepté celui d'Abel, de Noé, d'Abraham ». L'anaphore continuerait: « Et nos quoque servi tui... ». L'opération me semblerait assez hardie. Il n'y a aucune raison de transposer cette prière ici. De plus la liaison serait très peu logique. La mention de l'oblation des sacrifices de l'Ancien Testament ne pourrait appeler qu'une demande d'acceptation du sacrifice eucharistique. Or la suite de l'anaphore ne fait pas la moindre allusion à l'acceptation d'un sacrifice. Enfin, avec M. Ratcliff qui se rallie à l'opinion de Brightman, je crois que ces prières d'intercession ne sont pas primitives.

Comme complément du verbe *accepimus*, j'ai choisi le terme *typum*, parce que le mot syriaque est, lui aussi, la transcription du grec τύπος, dont il a tous les sens. Il signifie exemple, mais aussi modèle, symbole, figure. Il est souvent associé à *mysterium*, qui vient plus loin, comme un quasi-synonyme. Il ne peut s'agir ici simplement d'un acte du Christ qui serait à imiter. Dans ce cas le pronom suffixe aurait suffi. Mais il y a une proposition relative (*qui a te est*), qui donne au mot une valeur concrète et objective. Le rapprochement avec *mysterium* accentue encore, semble-t-il, cette nuance: c'est le rite symbolique donné par le Christ et transmis par la tradition. D'autre part *accepimus* étant verbe principal, il est difficile d'y voir simplement la connaissance habituelle que les chrétiens ont de ce rite. Il est bien plus probable que le verbe exprime l'action qui vient de se passer: « Nous venons à notre tour d'accueillir ce rite symbolique qui vient de toi ».

Le terme *mysterium* demande aussi un mot d'explication. C'est le mot *ʾrôzô*, qui est l'équivalent syriaque du μυστήριον grec, dont il a tous les sens. M. Ratcliff l'a traduit par *likeness* (*similitudo*) sans doute pour éviter qu'on ne prenne mystère dans le sens théologique de vérité cachée, qu'il n'a évidemment pas ici. Mais *similitudo* est un peu terne. Mieux vaut garder *mysterium*, en lui donnant le sens liturgique d'action symbolique, représentative. Quant aux adjectifs qui l'accompagnent, M. Ratcliff propose de les supprimer, parce qu'ils rompent l'équilibre de la phrase: *typum*, corrélatif de *mysterium*, n'est accompagné d'aucun adjectif. Il me semble que la loi de symétrie et d'équilibre plaide au contraire pour l'authenticité de ces adjectifs. *Typum* n'est précédé que d'un verbe, tandis que *mysterium* est précédé de cinq. Il y a dans cette partie de la phrase une certaine emphase qui rend plus probable l'authenticité de ces adjectifs. Il faut excepter *vivificum*, qui est omis par CLM et ne se trouve que dans U. On notera aussi que l'anaphore chaldéenne contenue dans *British Mus. add.* 14669 (VI[e] siècle) atteste *tremendum* (1). Les autres adjectifs se trouvent également dans les anaphores de Théodore et de Nestorius, ce qui fait penser qu'ils appartiennent au plus vieux fonds des liturgies nestoriennes.

(1) Cf. R. H. Connolly, *Fragments of an East-Syrian Anaphora*, dans *Oriens Christianus*, s. II, t. 12-14, 1925, p. 114. Le mot n'est pas donné en entier, mais la restitution de dom C. me paraît certaine.

Il n'y a pas lieu non plus de soupçonner la mention des actes salutaires du Christ. M. Ratcliff les maintient d'ailleurs; mais je prévois une objection qu'on pourrait tirer d'un passage parallèle de l'anaphore de Théodore, qui sera cité plus loin. Ici cette mention est garantie par la suite, au delà de l'épiclèse. La *dispensatio*, « l'économie », se rattache dans un certain nombre de liturgies syriaques à l'énumération des faits salutaires dans l'anamnèse [1]. Il est évident qu'il en est de même ici. Nous voyons, par le fait même, que l'épiclèse est une enclave, de même que le *Sanctus* dans la première partie de l'anaphore. Elle ne fait donc pas partie non plus de la rédaction primitive, comme M. Ratcliff l'a très bien noté.

Si nous voulons saisir le sens de l'anaphore primitive, il ne faut donc garder que la prière d'action de grâces, allégée du *Sanctus*, et la seconde partie sans l'épiclèse. Il faut toutefois noter qu'il reste un problème à résoudre: comment la seconde partie se rattache-t-elle à la première ? Puisque les prières d'intercession ne sont pas primitives, à quoi se rattache le début de la seconde partie ? Mais pour comprendre l'importance de ce problème, il faut connaître les conséquences qu'on a tirées de ce document pour l'histoire de l'eucharistie.

IV. – Le sens de l'anaphore

Nous avons donc un type d'anaphore très archaïque, sans épiclèse, ni *Sanctus*, ni récit de l'institution, ni idée d'oblation. M. Ratcliff en conclut que nous avons affaire à un type tout à fait particulier d'eucharistie, sans relation nécessaire avec la dernière cène, – on penserait plutôt à la cène d'Emmaüs, – un rite intermédiaire entre la messe et l'agape.

Ces conclusions me paraissent dépasser singulièrement les prémisses. Qu'il n'y ait ni *Sanctus*, ni épiclèse, cela me semble évident. J'en dirai autant de l'idée d'oblation, abstraction faite de l'acclamation du début (*oblatio... offertur*), qui n'est sans doute pas primitive. Mais que cette eucharistie n'ait rien à voir avec la dernière cène, cela me paraît totalement faux. On est étonné de devoir démontrer une chose aussi évidente. Il ne s'agit pas sim-

(1) Voir, par exemple, l'anaphore des Douze Apôtres, dans *Anaphorae syriacae*, t. I, p. 246-247; celle de Grégoire de Nazianze, ibid. p. 116-117.

plement d'imiter un acte du Christ: il s'agit d'un rite symbolique qui vient de lui (*typum qui a te est*), et d'un rite symbolique qui rappelle la mémoire (*commemorantes*) de sa passion, de sa mort et de sa résurrection. Où donc le Christ a-t-il donné ce symbole, sinon quand il a dit: « Faites ceci en mémoire de moi ». Et de quelle cène est-il dit que chaque fois qu'on la célébrera on « annoncera la mort du Seigneur », sinon encore de cette dernière Cène ? Il n'était pas possible à des chrétiens, qui connaissaient l'évangile et saint Paul, de penser à autre chose qu'à la cène du Jeudi-Saint en prononçant ces paroles.

On objectera alors: « Mais il n'y a pas de récit de l'institution ». Ici aussi je ne puis suivre M. Ratcliff sans restriction. Il n'y a pas de récit de l'institution dans la forme actuelle de l'anaphore, depuis le XVe siècle au moins, c'est tout à fait certain. Peut-on en conclure qu'il n'y en a jamais eu ? Nous nous trouvons en présence d'un document qui a été remanié. Est-il bien sûr que nous possédons ce document dans son intégrité ?

On m'accusera peut-être d'être un affreux conservateur; mais j'aime mieux cela que perdre mon bon sens. Les prières sacramentelles signifient ce qu'elles opèrent. Il ne suffit pas de faire un geste et de dire n'importe quoi. Une anaphore qui comporterait une action de grâces et un récit de l'institution serait parfaitement logique. Une autre qui se composerait d'une action de grâces et d'une épiclèse le serait également, tout en n'étant pas conforme à la tradition de la majeure partie de l'Église. Mais une anaphore qui n'aurait ni épiclèse ni récit de l'institution me paraît un pur non-sens. En quoi cette cène différerait-elle de n'importe quel repas chrétien ? On a vu d'autres aberrations dans l'histoire de l'Église; mais avant d'admettre un usage aussi singulier, il faut tout de même prendre certaines garanties.

Or, en premier lieu, nous constatons qu'il y a un hiatus dans ce qui nous reste de l'anaphore: le début de la seconde partie ne se rattache pas, nous l'avons vu, à la prière d'intercession. Mais il ne se rattache pas davantage à la prière d'action de grâces, même si l'on supprime la doxologie qui termine celle-ci. On passe à un sujet tout différent, sans aucune espèce de transition, pour parler d'une chose à laquelle on n'a pas fait la moindre allusion. Et, d'autre part, le début de la seconde partie marque une sorte d'opposition: on ne commence pas une nouvelle prière en disant: « Et nos quoque servi tui... ». Il y a manifestement un hiatus.

Un second fait, c'est que le début de cette seconde partie est une anamnèse. Elle a un caractère très particulier, mais on y trouve tout ce qui fait l'essence de l'anamnèse: rappel de l'ordre donné par le Christ et signification symbolique de l'acte qui commémore la mort et la résurrection du Seigneur. La parenté avec les anamnèses de type syrien est accentuée par la mention de la passion (*Constitutions Apostoliques*, Jacques, Basile) et de la *dispensatio*. Or l'anamnèse se rattache intimement au récit de l'institution dont elle est le développement. Est-il vraisemblable qu'une anaphore qui a une anamnèse n'ait jamais eu de récit de l'institution ? (¹).

Et voici un troisième fait: l'anaphore de Théodore, en usage chez les Nestoriens, dépend certainement de celle des Apôtres dont elle est partiellement un remaniement. Or elle possède un récit de l'institution qui diffère du type courant dans l'Église syrienne:

« Qui (Iesus) cum apostolis suis ea nocte qua traditus est *celebravit mysterium hoc magnum, tremendum, sanctum et divinum:* accipiens panem, benedixit et fregit deditque discipulis suis et dixit: Hoc est corpus meum quod pro vobis frangitur, in remissionem peccatorum. Similiter et calicem: gratias egit et dedit illis dixitque: Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effunditur in remissionem peccatorum. Accipite igitur vos omnes, edite ex hoc pane et bibite ex hoc calice, et ita facite *quotiescumque congregabimini* in mei memoriam.

(¹) Le P. Raes me fait remarquer qu'on m'objectera peut-être que *a posse ad esse non valet illatio.* Il ne s'agit pas seulement d'une possibilité, mais d'une probabilité, et d'une probabilité qui n'est pas d'ordre purement logique, mais qui repose sur des faits historiques. L'anamnèse apparaît, sous ses différentes formes, comme un embolisme du récit de l'institution, soit par un adjectif ou un participe qui reprend l'idée de *in mei memoriam*, soit par la répétition du verbe *annuntiare* du récit paulinien, soit par allusion à l'ordre de réitérer (*tua praecepta servantes*). Partout l'anamnèse est d'ailleurs précédée du récit. Il est possible que cette règle ait des exceptions; mais il faudrait le démontrer positivement et ne pas poser en principe qu'une exception est une règle primitive tombée en désuétude. Du fait qu'on rencontre des moutons à trois pattes, on ne peut pas conclure que tous les moutons, il y a quelques milliers d'années, étaient ainsi constitués, et que la quatrième ne leur a poussé que plus tard pour leur permettre de marcher. Dans l'histoire des origines chrétiennes, certains critiques n'ont malheureusement que trop la tendance à faire jouer aux « moutons à trois pattes » un rôle de premier plan.

Sicut praeceptum est nobis, ita *congregati sumus*, nos *servi tui humiles, imbecilli et infirmi*, ut cum bona venia gratiae tuae *celebremus mysterium magnum tremendum, sanctum et divinum*, per quod facta salus est magna universo humano generi nostro » (1).

La parenté avec l'anaphore des Apôtres saute aux yeux. Le rédacteur a modifié l'anamnèse; il a pu prendre les mêmes libertés avec le récit de l'institution. Mais il ne s'ensuit pas qu'il ait créé celui-ci. Deux hypothèses sont possibles. Trouvant une anaphore sans récit de l'institution, le rédacteur en a ajouté un. Ou bien il a trouvé ce récit dans sa source même et il le reproduit avec, sans doute, quelques modifications. Laquelle de ces deux hypothèses est-elle la plus probable ?

Prenons tout d'abord la première: la source ne possédait pas de récit. Que ferait vraisemblablement un rédacteur plus ou moins tardif dans ce cas ? Il emprunterait probablement ce récit au texte biblique ou à une autre liturgie. Or son récit ne se rapproche ni du texte de la peschitto, ni de celui des anciennes versions syriaques, ni de celui de Tatien, tel que nous pouvons le connaître par la version arabe et par le commentaire de saint Éphrem. Mais il ne se rapproche non plus d'aucun récit liturgique que nous connaissions. Il suffit de le comparer avec celui de l'anaphore de Nestorius:

« Cum enim advenisset tempus quo tradebatur pro vita mundi, postquam caenavit in paschate legis Moysis, accepit panem in manus suas sanctas, immaculatas et impollutas, benedixit et fregit et comedit deditque discipulis suis et dixit: Accipite et edite ex eo vos omnes: hoc est corpus meum » (2).

Ici évidemment le récit est influencé par la tradition syrienne occidentale. Mais on ne peut en dire autant de celui de Théodore. Nous avons affaire à un récit à la fois très simple et très libre et, de plus, tout à fait dans le style de l'anaphore des Apôtres: le *mysterium magnum* annonce celui de l'anamnèse, le *quando congregabimini* répond au *congregati sumus*. Récit et anamnèse sont évidemment faits l'un pour l'autre. Mais est-ce le récit qui est composé

(1) Cf. Renaudot, o. c., p. 613.
(2) Ibid., p. 623.

pour l'anamnèse ou celle-ci est-elle inspirée par le récit ? Il me semble difficile de croire que ce récit soit l'œuvre d'un rédacteur tardif, et dès lors l'hypothèse que l'auteur de l'anaphore de Théodore suit tout simplement sa source mérite de retenir notre attention. Toutefois ce n'est qu'une hypothèse. Y a-t-il d'autres faits qui lui donnent plus de consistance ?

Oui: on peut affirmer que ce type de récit n'a pas été créé par le rédacteur de l'anaphore de Théodore. Il est attesté dès la première moitié du IVe siècle, en Perse, par Aphraate:

Postquam discessit ab eis Iudas, accepit (Iesus) panem et benedixit et dedit discipulis suis et dixit: Hoc est corpus meum, accipite, edite ex hoc omnes. Et etiam super vinum, similiter benedixit et dixit eis: Hic est sanguis meus, testamentum novum, qui pro multis effunditur in remissionem peccatorum. Sic et vos faciatis in mei memoriam *quando congregamini* (1).

On remarquera que les premières paroles que prononce Jésus, c'est aussi: « Ceci est mon corps, ceci est mon sang ». Mais surtout la proposition *quando congregamini* inconnue des textes bibliques et des récits liturgiques – à l'exception de la liturgie de saint Pierre, qui dépend de celle des Apôtres, – suffit à rapprocher la citation d'Aphraate du récit de Théodore.

Est-ce là pure coïncidence ? Non, car nous trouvons le même type de récit dans un sermon de saint Éphrem.

Là aussi l'ordre de manger et de boire est donné après:

Panem vocavit corpus suum vivum et seipso atque Spiritu replevit eum; extendens autem manum suam dedit eis panem quem dextera sua sanctificaverat: Accipite, manducate... Hic est verus meus sanguis qui pro vobis omnibus effunditur: accipite, bibite ex eo omnes:

Mais la conclusion est plus proche encore de l'anaphore des Apôtres.

(1) *De pasch.* Cf. *Patrologia syriaca,* t. I, col. 517. Je ne suis pas la traduction de dom Parisot, excellente d'ailleurs, mais peut-être un peu trop littéraire. W. Wright corrige *novum testamentum* en *novi testamenti.*

Et quando *congregati estis in nomine meo* ad ecclesiam in omni loco, facite in mei memoriam illud quod feci (1).

N'est-il pas clair que les mots *nos qui congregati sumus in nomine tuo* de l'anaphore se rattachent à l'ordre donné dans ce type de récit: *quando congregati estis in nomine meo ?*

Ce qui n'était qu'une hypothèse devient dès lors un fait. Il a existé, dès la première moitié du IVe siècle dans l'Église syrienne, un type de récit de l'institution qui ne peut-être que liturgique, puisqu'il n'est pas biblique. Les premiers mots de l'anamnèse de l'anaphore des Apôtres rappellent les derniers mots de ce récit. On ne peut échapper à la conclusion que cette anamnèse a été faite pour s'adapter à ce récit.

Comment donc le récit a-t-il disparu dans la suite ? On ne peut faire que des hypothèses sur ce point (2). L'anaphore a subi des remaniements: insertion des prières d'intercession et épiclèse. La disparition du récit de l'institution n'est-elle pas en relation avec l'apparition de l'épiclèse ? L'idée d'oblation est aussi venue s'ajouter dans les prières d'intercession et aussi dans l'acclamation du début (*oblatio ... offertur*). L'eucharistie primitive était la cène paulinienne pure et simple. Elle devient une oblation qui doit être sanctifiée par l'Esprit-Saint. Le récit de l'institution passe au second plan. On pourrait reconstituer ainsi l'évolution de l'anaphore dans l'Église syrienne:

(1) *Serm.* IV, *in hebd. sanctam,* éd. Th. Lamy, t. II, p. 425-426. Le sermon paraît bien authentique. On y retrouve l'opinion que saint Éphrem énonce ailleurs sur la communion de Judas.

(2) Sur cette question, voir A. Raes, *Le récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres*, dans *Orientalia christiana periodica,* t. 10, 1944, p. 216-226. Le P. Raes m'écrit que c'est là la grosse difficulté, et qu'il n'y a pas de solution satisfaisante. Je ne partage pas entièrement cette opinion. Il n'y a pas de solution qui s'impose avec évidence, ce qui est très fréquent, dans l'histoire des origines liturgiques en particulier. On constate deux états successifs d'un rite, mais on ne voit pas clairement, ou même pas du tout, comment on est passé de l'un à l'autre. C'est le cas, par exemple, pour l'épiclèse dans l'Église d'Afrique, pour le don de l'Esprit donné par l'imposition des mains ou par l'onction. Ici du moins nous voyons que cette omission rentre dans une ligne d'évolution qui se dessine très nettement dans l'Église syrienne.

1. Action de grâces et récit de l'institution avec anamnèse (anaphore des Apôtres primitive).

2. Action de grâces avec récit écourté de l'institution (sans les paroles de Jésus) et épiclèse (anaphore chaldéenne du Br. Mus. 14669) [1].

3. Action de grâces et épiclèse, sans récit de l'institution (anaphore actuelle des Apôtres).

Encore faudrait-il compter avec la possibilité que le récit de l'institution ait été en usage, mais n'ait pas été écrit dans les manuscits. On remarquera la curieuse variante de L, qui a l'air d'une « apologie » avant le mystère, à la fin de la première partie de l'anaphore (32). Renaudot ayant utilisé des manuscrits du XVIe siècle, cela semblerait indiquer qu'à cette époque on avait encore conscience qu'il y avait à ce moment quelque chose de particulier.

Mais quelle que soit l'hypothèse qu'on adopte pour expliquer la disparition de ce récit de l'institution, il n'en est pas moins certain que ce récit a existé.

V. - Conclusion

Nous pouvons juger mieux à présent de l'intérêt de notre anaphore. Elle représente certainement un type archaïque très particulier. Dans sa forme primitive, elle ne comporte ni *Sanctus*, ni épiclèse: rien que l'action de grâces suivie du récit de l'institution et d'une anamnèse. C'est la reproduction pure et simple de la cène paulinienne, mémorial de la passion du Christ. L'idée sacrificielle n'est pas autrement exprimée que par cette relation aux souffrances et à la mort du Christ.

Ces traits suffiraient déjà à en faire un document très ancien. Il faut y ajouter le caractère monarchien de sa théologie qui ne se conçoit plus dès le IVe siècle. Il est même probable qu'il faudrait remonter assez loin dans le IIIe pour en trouver l'auteur.

(1) Manuscrit cité plus haut, cf. n. 14. Une version en avait déjà été donnée par BRIGHTMAN, p. 515. Il ne faut pas confondre, comme on le fait parfois, le récit de l'institution avec les paroles de l'institution. Sur les diverses particularités des liturgies syriaques, cf. A. RAES, *Les paroles de la consécration dans les anaphores syriennes*, dans *Orientalia christiana periodica*, t. 3, 1937, p. 486-504.

Quant au lieu d'origine, la conjecture de M. Ratcliff prend consistance avec la citation de saint Éphrem: elle serait originaire d'Édesse. Notons cependant qu'elle est attestée aussi par Aphraate en Perse dès la première moitié du IVe siècle. Elle n'y a donc pas été apportée tardivement.

Au point de vue de l'histoire de la messe, ce document prend une importance capitale. Nous n'avions jusqu'à présent qu'une liturgie du IIIe siècle, celle d'Hippolyte, qui a exercé une grande influence sur toutes les autres liturgies. Nous avons désormais une autre anaphore, qui est peut-être aussi ancienne que celle d'Hippolyte et qui, en tout cas, n'en dépend pas. Mais ce n'est pas une forme intermédiaire entre l'agape et la messe, le *missing link* qui explique le passage de l'une à l'autre. C'est bel et bien la cène paulinienne. Ceux qui poursuivent le mythe de la cène « hiérosolymitaine » de H. Lietzmann devront chercher ailleurs. C'est bien la cène paulinienne qui est attestée aussi par la tradition syrienne. Il n'y a rien d'autre qu'une action de grâces et le rappel de la dernière cène, complétés par une anamnèse.

L'examen de cette anaphore m'a amené à confronter mes conclusions avec celles de M. Ratcliff. Sur les points essentiels, je me suis rallié à son opinion; mais j'ai dû m'en écarter pour les conclusions qu'il croyait pouvoir en tirer. Son étude, si pénétrante n'a cependant rien perdu de sa valeur. Quant à l'opinion de dom Engberding, que j'avais admise avec quelque réserve, elle se trouve partiellement justifiée: l'anaphore a eu une assez large diffusion en Syrie dès avant la séparation des Églises (1). Mais ce n'est pas à Antioche qu'il faut chercher son origine, c'est à Édesse. Aucun document antiochien n'atteste, que je sache, la forme du récit de l'institution que nous trouvons chez Aphraate et chez Éphrem et qui est associée à l'anamnèse de notre anaphore. Le fait est trop caractéristique pour que ce soit un pur hasard. Nous avons donc probablement affaire à une ancienne anaphore de l'Église d'Édesse, qui s'est répandue en Mésopotamie et qui y est restée en usage, avec certains remaniements.

Abbaye du Mont César, Louvain.

D. B. Botte O. S. B.

(1) Il ne s'ensuit pas que l'anaphore des Apôtres, telle qu'elle est conservée dans celle de saint Pierre, remonte au delà de 431. Elle a pu n'être reprise par les Maronites qu'à une époque plus tardive.

Acht Briefe des Kardinals Bessarion

Von den acht neuentdeckten Briefen des Kardinals Bessarion, die sich im Staatsarchiv von Florenz befinden, sind sieben bisher fast gänzlich unbekannt geblieben und nur einer in einer Anmerkung des Gelehrten Alfred von Reumont (1) in deutscher Übersetzung veröffentlicht worden. Sieben Briefe sind Urschriften, die wahrscheinlich wenigstens teilweise auch Autograph Bessarions sind und mit 1 Ausnahme noch die Reste des Wachssiegels aufweisen; ein Brief ist in einem Kopialbuch des XV. Jahrhunderts erhalten. Sieben Briefe sind an die Adelsfamilie der Medici in Florenz gerichtet, drei an Peter von Medici (1464-1469), drei an seinen Sohn Lorenz (1469-1492), einer an Johann (2) von Medici, den Bruder des Piero (Peter). Gerade diese Briefe sind italienisch geschrieben. Der achte Brief, in lateinischer Sprache abgefasst, ist an eine fromme Bruderschaft in Venedig gesandt worden. Ohne Zweifel geben diese acht Briefe des Kardinals Bessarion gute Beiträge zu seinem Charakterbild, seinem religiösen, wissenschaftlichen und allgemein menschlichen. Daher mag ihre Veröffentlichung gerade in dieser Zeitschrift am rechten Platze sein.

I.

Bessarion an Pietro di Medici

Am 9. August 1464 sandte Kardinal Bessarion ein Beileidsschreiben an Piero di Medici zum Tod seines Vaters Cosimo († 1. Aug. 1464). Es weht durch sein Schreiben ein würdevoller und

(1) Alfred VON REUMONT, *Lorenzo de' Medici*, I², Leipzig 1883, 402, Anmerkung 3.

(2) Giovanni di Medici, Sohn des Cosimo il Vecchio († 1464), starb vor seinem Vater.

christlicher Geist, der von den leeren Redensarten der Renaissancezeit sich freihält, mit Ausnahme einiger Worte, die er der Sitte der Zeit gemäss dem Lobpreis der Tugenden des Cosimo widmet. Aber er spricht doch offen von der Hinfälligkeit jeder irdischen Grösse und weist hin auf das wahre Ziel des menschlichen Lebens, die Ewigkeit, den Himmel; er prägt das kurze Sätzlein; « Nur der hat genug gelebt, der gut gelebt hat ». Cosimo, so meinte er, habe nach diesem Grundsatz gelebt. Er hebt die Freundschaft, die ihn mit dem Toten verbunden habe, hervor, und schliesst mit dem einfach schlichten, aber zugleich freimütigen Wunsch, dass Piero das Erbe der väterlichen Tugenden und das Erbe seiner Freundschaft treu hüte. Bringen wir nunmehr den Text dieses Briefes.

Firenze, Archivio di Stato, Mediceo avanti il principato, XLXIII, 16r. *MCCCCLXIIII.* (Kopialbuch).

Magnifice vir noster carissime.

Ogi sentuto lo mesto et dispiacevole caso del magnifico vostro padre Cosimo de Medici; ne piglamo tanto dispiacere quanto per una volta potessemo piglare per le excellente virtù sue et per l'antiqua et non vulgare amicitia [che] havevamo con lui. Conosciavamo in quello homo tante cose degne de laude che non potevamo non amarlo et non averlo in admiratione il perchè et noi in nostra spetialtà se ne havemo degnamente a doler come se ne dolemo d'essere orbati d'uno amico cun tali virtù ella terra vostra cusì publiche come private et in verità tucta Ytalia la quale delle sue virtù ne sentiva proficto et potevasi superbire di tale homo. Di voi non dicemo alcuna cosa per non vi dare più molestia benchè sapemo voi essere cum tale prudentia che conoscete la condictione humana et a che siamo venuti in questo mondo et fine a quanto cum honestà sabbi a extendere ogni dolore et mestitia nostra la conditione nostra ce fu data mortale prescripto c'el termine el quale nulla degnità, nullo honore, nulla potentia può preterire et colui è vixuto assai che è ben vixuto. Cosmo vostro padre per benchè fusse excellente nondemeno per essere homo è morto et a lui è stata servata la condi-

[3] Cosimo il Vecchio † 1. August 1464. Bessarion hatte Gelegenheit, schon während des Konzils von Florenz ihn kennen zu lernen. [19] ce *Ms.* = esse *o* essere.

tione cum la quale venne in questa vita e vixuto in doi modi, et perchè molti anni et perchè bene, cum maximis laudibus è vixuto, non vedemo adumque che sia che voi con la prudentia vostra non debbiate deminuire lo dolore et mestitia se sol per oppinione piglate de simili casi presertim cum ad hec accedat che per li meriti suoi speriamo sia locato in celo et li fruischa [i] fructi di suo virtù. Il perchè non ce pare dobbiamo extenderci più oltre in confortarvi cum nostre lectere. Alla magnificentia vostra che remane herede delle virtù paterne et perchè remane herede anco de sue amicitie, benchè molto non sia de besogno, offerimo in ogni evento et noi et nostra opera et pregamove che di noi accadendo piglate sicurtà che merita l'amicitia che havevamo cum la buona memoria del magnifico Cosmo vostro padre et de tucta casa vostra ce haverete sempre ad ogni vostro honore et comodo et a noi farete cosi faccendo sempre cosa gratissima.

Valete ex Ancona die VIIII mensis augusti 1464.

Intus. B(essarion) ep(iscop)us Tusculanus

car(dina)lis Nicenus et pat(riarcha) Constant(inopopolitanus), etc.

A tergo. Magnifico viro Petro de Medicis amico nostro carissimo..

[6] e fructi *Ms.* [12] havavamo *Ms.* [15] Bessarion kam von Venedig, wo er im Auftrag des Papstes Pius II. eine Gesandtschaft für den Kreuzzug gegen die Türken mit Erfolg ausgeführt hatte, nach Ancona, wo der Papst erwartet wurde, der selbst am Kreuzzug teilnehmen wollte. Die Flotte des Papstes kam am 13. August in Ancona an, aber schon am folgenden Tage starb der Papst, in einem Zimmer, dessen Fenster auf das Adriatische Meer hin den Blick gewährte.

Im zweiten Schreiben vom 7. September 1446 wünscht Bessarion seinem Freunde Piero di Medici Glück, dass er einem widrigen Geschick, das ihm gedroht habe, glücklich entgangen sei. Mit diesen Worten spielte er wahrscheinlich auf die Vereitelung eines Verschwörungsplanes (1) an, den die Gegner Piero's gegen ihn

(1) vgl. F. T. Perrens, *Histoire de Florence*, I, Paris 1888, 313-314. Piero floh von Careggi am 27. August 1466.

angezettelt hatten, und auf die rechtzeitige Flucht von seiner Villa in Careggi (bei Florenz) auf die ihm mitgeteilte Kunde jenes verbrecherischen Planes. Der Kirchenfürst unterlässt es aber nicht, dem fürstlichen Herrn nebst dem Dank für die ihm von diesem im Vertrauen mitgeteilte Angelegenheit nahezulegen, seine Pflichten gegen Gott immer zu erfüllen und in Klugheit und Güte weiter zu wandeln, damit die Dinge vom Guten zum Besseren voranschreiten. So mutet uns der Brief an als eine klug abgefasste Predigt über die Pflichten eines christlichen Herrschers. Der Brief lautet folgendermassen.

Firenze, Archivio di Stato, Mediceo avanti il principato, XLVI, 49.

Magnifice amice noster hon(orande).

Havemo recevuta vostra lettera da Felippo Martello vostro la quale benchè per prima havessemo inteso del caso novamente occurso in testa mag(nifica) terra, niente di meno ella ci è stata gratissima, si perchè ditta lettera era vostra, si etiam perchè per quella havemo inteso la cosa haver havuta quello fine che nui desideravamo et che merita la vostra virtù. Per la qual cosa creda la magnificencia vostra che ex corde nui el dicemo che non poderia essere ci è stato significato in simil caso. La qual cie fosse stata più grata perchè cusì richiede l'amicicia et benevolentia quale havemo portata et portamo et a voi et a la casa vostra. Con la quale cie ralegramo sì del bono exito de essa turbatione si etiam de lo honore et reputatione la quale oltra el solito intendemo haverne consequito la vostra magnificencia insieme con tutti li suoi. Le qual cose tutte cie fanno stare de buona volglia et regratiare la vostra magnificencia che come buono amico cie habbia fatto parte del bene suo, ma molto più viveremo contenti et regratiarimovi, se a la giornata sentiremo le cose andar de bene in meglio; secondo speramo in Dio et in la prudentia et bontà vostra, la quale come fidelissimo christiano pregamo che volglia pensare lo obligo che la ha con el nostro Signore Dio el quale ha voluto che la cosa finisca come vede la magnificencia vostra que diu

4 testa = codesta. 9 ēē *Ms.* = esse o essere.

bene valeat et ad cuius honorem et commodum semper sumus paratissimi.

Datum Rome VII septembris MCCCCLXVI.

(Rückseite) Magnifico viro d(omino) [Pe]tro de Medicis amico [nostr]o hon(orando).

B(essarion) episc(opus) Thuscul(anus)

card(inalis) patriarcha Const(antinopolitanus).

Das dritte Schreiben, vom 22. Juli 1464, ist ein Empfeblungsschreiben für Giovanni de Veroli (Vireoli) aus Forlì, mit dessen Vater der Kardinal schon in freundschaftlichen Beziehungen gestanden ist. Er bittet Pietro di Medici, sich dafür einzusetzen, dass Johann von Veroli die Würde eines Capitaneo von Florenz erhalte. Unter diesem Amt ist ein militärischer höherer Posten zu verstehen. Der Kardinal unterlässt es nicht, hervorzuheben, dass sein Schützling die nötige Eignung zu diesem Posten habe und empfiehlt ihn mit den rührendsten Worten. Er sandte eigens einen Vertrauensmann, Manfred Maldente (aus Forlì), um bei Pietro di Medici diese Angelegenheit zu fördern. Das Schreiben ist folgendes.

Firenze, Archivio di Stato, Mediceo avanti il principato, XLVI, 41.

Magnifice vir amice noster carissime.

Nui amamo molto el nobile homo miser Giovanni de li Vireoli da Forlì et avemo avuto el padre in luoco de fratello e lui in luoco de filiolo già molti anni per le loro virtude, e fede ce anno portato cun li effecti il perchè ce pare essere molto obligati ad ipso miser Giovanni e desyderamo che ce occorrerà qualche modo cun lo qualle possiamo satisfare al debito ce pare avere cun lui et a le singulare sue virtude. Et in ciò ce basta l'animo usare anco li amici nostri; sentimo doverse fare in brevi la nova electione de capitaneo de Firenze e perchè costui ce par come è homo apto a tale officio de chi e nui e chi se ne intrometem, ne averà honore, cognoscendo lo amore e bene ce volete pigliamo securità di vostra magnificentia e pregamovi che per vostro respecto vogliate operare ch'el dicto miser Giovanni sia electo nel dicto capitaniato da questo anno. Apresso di vui solicitarà tale facenda in nostro nome miser Manfredo Maldente da Forli al qualle avemo data tale commissione.

In verità non possate fare per una volta cosa che a nui fusse più grata. Extimaremo se questo per nostra intercessione si fà, essere facto da vostra magnificentia in nostra persona et averete honore sencia dubio.

Valete.

Ex Venetiis die XXII^a^ mensis iulii 1464.

(Rückseite) Magnifico viro Petro Cosmi de Medicis amico nostro carissimo.

B(essarion) episc(opus) Thuscul(anus)
card(inalis) patr(iarcha) Const(antino) legatus
p(olitanus)

Reste eines roten Wachssiegels.

II.

Bessarion an Lorenzo di Medici

Drei Briefe Bessarions an Lorenzo di Medici sind noch erhalten. Das wichtigste dieser Schreiben ist sicher der Brief über seine Gesandtschaft nach Frankreich, die er im Auftrag des Papstes Sixtus IV. unternehmen sollte. Diese Sendung hatte mehrere Aufgaben (1) zu erfüllen: Aufgaben des inneren Friedens, vor allem der Eintracht zwischen dem König Ludwig XI. von Frankreich und den Herzogen von Burgund und von der Bretagne und der Besserung der kirchlichen Lage, die noch immer durch die unselige pragmatische Sanktion von Bourges (1438) behindert war, aber auch die grosse Aufgabe des Kreuzzuges gegen die Türken, für die gerade Bessarion in seinem Briefwechsel mit Wilhelm Fichet, dem Rektor der Sorbonne, eifrig geworben hatte. Die Reise nach Frankreich war sicher für den greisen Bessarion ein schweres Opfer. Auch war er sich der Schwierigkeit, vielleicht auch der Nutzlosigkeit der Sendung, wohl bewusst. Gerade sein Brief an Lorenzo di Medici lässt uns einen Blick tun in seine innere Stimmung, die er vor seiner Abreise nach Frankreich hatte. Er bat seinen hohen Freund, am 23. Dezember 1471, auf seine eigenen

(1) vgl. Ludwig MOHLER, *Kardinal Bessarion*, I, Paderborn 1923, 416 ff.

Kosten durch einen Kurier in Frankreich, entweder beim König oder beim Erzbischof von Lyon oder bei einer andern passenden Persönlichkeit, Erkundigungen einzuziehen, ob Bessarion als päpstlicher Gesandter beim französischen König erwünscht sei. Lorenzo di Medici wird wohl dem Wunsch Bessarions Rechnung getragen haben; seine Erkundigungen lauteten wohl günstig und bestärkten den guten Eindruck, den Bessarion von seinem Freund Fichet (¹) über dieselbe Angelegenheit empfangen hatte. Am 20. April 1472 trat Bessarion seine Gesandtschaftsreise nach Frankreich an; am 15. August begann er seine Verhandlungen mit dem französischen König zu Saumur, ohne jedoch einen dauernden Erfolg zu erzielen. Sein Charakterbild steht gerade wegen dieses im Gehorsam unternommenen Werkes in günstigem Licht. Der Brief ist folgender.

Firenze, Archivio di Stato, Mediceo avanti il principato, XLVI, 143.

Magnifice et generose vir amice noster carissime.

A quest'hora come forsi sarreti advisato da altri, la Santità del nostro Signore con lo Sacro Collegio ce ha designato legato in Francia a componer pace et tranquillità in quelli Signori et etiam per faccende de la fede. Questa fatiga è sopra le forze nostre, et di magior affanno che a noi parà poter tollerare, niente de manco sperando de poter far qualche fructo sopra de Zio, et havendo singular zelo et amor a simile impresa, non habiamo volgliuto recusar questa andata. A contento nostro et bene di questo proposito desyderamo summamente intender avanti la partita nostra, come se ritrova contenta e disposta la Maestà del Rè de la nostra persona la qual sempre ha hauta studiosa de se et servitrice. Però pregamo Vostra Magnificentia per la mutua benevolentia et carità nostra che subito spacci un corriero a le parti di là velocemente a nostre spese, et come da se notificando questa chosa over a la Maestà de Rè over allo arcivesco[vo] de Lion over ad altro vostro amico qual fidamente in Zio possate esser servito, come a la prudentia vostra parerà. Recercati essere advisato veramente del animo de Rè verso noi et de la opinion sua in questo, el qual adviso vi pregamo facciati

⁷ Zio = Dio.

(¹) vgl. MOHLER 422.

havere a la più longa al mezo di febraro proximo. Di questo receveremo incredibil contento et piacer da voi, e vi remarremo obligati. Bene valeat Magnificentia vostra.

Ex urbe die XXIII decembris MCCCCLXXI.

(Rückseite) Magnifico et generoso viro Laurentio Medicae Florentino amico nostro carissimo.

B(essarion) episcopus Sabin(ensis)
car(dinalis) Patri(archa) Constant(inopolitanus) Nicaenus.

Reste eines roten Wachssiegels.

Die zwei andern Briefe sind ein neuer Beleg für die Kulturfreudigkeit Bessarions, seine Liebe zur lateinischen und griechischen Kultur, seine Hochschätzung der Werke des hl. Augustinus, seine Nächstenliebe gegen die in gedrängter finanzieller Stellung lebenden Gelehrten. Beginnen wir zunächst mit seinem Brief an Lorenzo di Medici vom 24. Mai 1471, also aus der Zeit vor seiner Gesandtschaftsreise nach Frankreich. Er schrieb seinen Brief aus Rom. Er verwendet sich für den Griechen Andronikos Kallistos [1], der bereits wahrscheinlich auf die Fürsprache Bessarions hin von Lorenzo di Medici gut aufgenommen worden war, dass er in Florenz einen Lehrstuhl der (griechischen) Sprache (mit Philosophie) erhalte. Er hatte damals wohl schon griechische Sprache und griechisches Schrifttum gelehrt; er erklärte seinen Hörern Homer, Demosthenes, Aristoteles, aber der Staat gab ihm keinen Gehalt. Die Schüler selber richteten eine Bittschrift in Versen an Lorenzo di Medici, um von ihm bessere Lebensbedingungen für ihren Lehrer zu erhalten. Die Bitte des Kardinals, die im selben Sinn abgefasst war, ist wohl auf Anregung des Andronikos entstanden. Bessarion, in dessen Nähe zu Rom sich der Gelehrte jahrelang aufgehalten hatte, vom Kardinal unterstützt und sehr geschätzt, stellte in der Tat ein glänzendes Zeugnis für ihn aus. Inwieweit die Bitte des Kardinals von Lorenzo di Medici erfüllt worden ist, wissen wir nicht. Es scheint aber, dass Andronikos selber mit seiner Stellung in Florenz, die er einige Jahre innehatte, nicht zufrieden gewesen

(1) Über diesen Humanisten vgl. Émile Legrand, *Bibliographie hellénique* (XVIe et XVIe siècles), I, Paris 1885, L-LVII; L. Mohler, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis*, Paderborn 1942, 170.

ist. Denn er wandte sich anderswohin, um vorwärtszukommen, nach Mailand, Paris, sogar nach England (seit 1476), wo er auch gestorben ist. Unter seinen Handschriften befindet sich jedoch eine Übersetzung des Aristoteles mit einer Widmung an Lorenzo di Medici; in dieser bekennt er, von ihm sehr viele Wohltaten empfangen zu haben. Nach diesen Vorbemerkungen bieten wir den Text des Briefes.

Firenze, Archivio di Stato, Mediceo avanti il principato, XLVI, 122.

Magnifice et nobilis vir, amice noster carissime.

Poichè scrivessemo a Vostra Magnificentia in favor et commendation de misser Andronico greco, havemo inteso, et per altri et per sue lettere quanto benigna et honorevolmente sia stato acceptato et tractato da voi, la qual chosa benchè existimamo esser facta parte per vostra munificentia, parte per la excellente virtù de misser Andronico, niente di meno se rendiamo certi, le nostre lettere non havere hauto poco loco in Zio, maxime appresso V. Magnificentia la benivolentia de la qual ver di noi havemo sempre chiaramente intesa et factone bon capitale.

Ma benchè noi intendiamo la faccenda de dicto misser Andronico per opera vostra essere in bono loco et in ferma speranza, niente di manco desyderamo per suo et nostro contento et etiam per vostra consolation deduchati a fine quello haveti cominzato el che speramo certamente che serrà laude a voi, honor a cotesta cità, utile a tutti li vostri studiosi et letterati per la singular suficientia et doctrina de Andronico de la qual benchè per sin hora ne potiati haver hauto informationi, niente di meno havemo per certo che a la giornata ve accrescerà la opinion et intelligentia de essa. Bene valeat Magnificentia Vostra.

Ex urbe die XXIIII augusti MCCCCLXXI.

(Rückseite) Magnifico et nobili viro Laurentio de Medicis Florentino amico nostro carissimo.

B(essarion) episcopus Sabin(ensis)
Car(dinalis) patri(archa) Costant(inopolitanus) Nicaenus.

Reste eines roten Wachssiegels.

[8] dieser Brief Bessarions an Lorenzo di Medici wurde von mir nicht aufgefunden.

Der Brief Bessarions an den florentinischen Buchhändler und Verfasser des Werkes *Vite di uomini illustri* (del secolo XV), Vespasiano da Bisticci, vom 24. Mai 1472, wahrscheinlich aus Bologna, ist während seiner letzten Gesandtschaftsreise (nach Frankreich) geschrieben worden. Dieses Schreiben bezeugt die hochsinnige Unterstützung, die er der katholischen Wissenschaft und auch den armen Schreibern kunstvoller Handschriften zuteil werden liess. Da Bessarion seine Bibliothek schon der Stadt Venedig testamentarisch verschrieben hatte, bekundet er auch durch seinen Brief, wie er bis an sein Lebensende den Grundstock seiner Bibliothek zu vermehren bestrebt gewesen ist. Wir erfahren aus dem Brief, dass der Buchhändler schon 9 Bände des hl. Augustin habe herstellen lassen und zwar in würdiger Ausstattung und dass nur noch ein Band ausstehe. Der Kardinal bittet nun den Bankherrn Lorenzo di Medici, dem Buchhändler auszahlen zu wollen (auf Kosten Bessarions), was er noch nicht vom ausbedungenen Geldbetrag erhalten habe, und die 9 Bände gut aufzubewahren. Er teilt ihm auch mit, dass der Buchhändler noch einen Band des hl. Augustinus zu besorgen habe und dafür sich bemühen werde, dass auch ihm (dem Briefschreiber) dies sehr am Herzen liege. Auf diese Weise empfiehlt Bessarion wenigstens indirekt seinem Briefempfänger die Herstellung des 10. Bandes. Von diesen Bänden sind noch sieben in der Bibliothek San Marco zu Venedig erhalten (1). Im Band IV steht der Name des Schreibers: *Francesco degli Ugolini fiorentino* 1471. Der Brief hat folgenden Wortlaut.

Firenze, Archivio di Stato, Mediceo anteriore al principato, XLVI, 172. *Die Handschrift ist an einigen Stellen geschädigt.*

Magnifice et nobilis vir, amice noster carissime.

Vespasiano de Philippo librario del qual in fine d'una nostra vi fessimo mentione à li dì passati, hora ce ha mandato el computo de le opere de Augustino, qual ha facto scriver per noi, et la nota di tutte le spese ve sono andate, de le quale remagnamo satisfacti, et havemole admesse. Secondo lui ce scrive, ha facto redure dicte opere in nove volumi forniti de minij, de ligatura et d'ogni chosa, vi manca uno volume a far che niuna opra li manchi,

(1) vgl. Ios. Valentinelli, *Bibliotheca manuscripta ad S. Marci Venetiarum, Codices MSS. Latini*, II, Venetiis 1869, cod. 42-48; pag. 30-35.

al qual lui scrive esser sollicito che si faccia, et anchora noi el desyderamo. Al pagamento suo d'ogni chosa resta havere ducati 87 libre 3, solidi XI (?) oltra ducati 400 li quali li habiamo facti dare al vostro banco. Vi preghiam[o]... [s]borsare dicto resto, et poniati al nostro conto. Li libri pigliareti apresso vo[i] et [s]ervateli in qualche bono loco, per fin ch'altro ve scriviamo. Bene valeat magnificentia vestra.

Ex... die XXIIII maii MCCCCLXXII

(Rückseite) Magnifico et nobili viro d. Laurentio Medicae Florentino amico nostro carissimo Florentiae.

B(essarion) episcopus Sabin(ensis)
car(dinalis) patri(archa)
Constant(inopolitanus)
Nicaenus, Sedis Ap(ostolicae) legatus

Reste eines roten Wachssiegels.

[8] Was nach *ex* und vor *die* zu lesen ist, kann wegen der Beschädigung der Handschrift nicht mit Sicherheit entschieden werden. Aber die Bemerkung des A. VON REUMONT, der, wie oben gesagt wurde, eine deutsche Übersetzung dieses Briefes gegeben hat und mit den Worten geschlossen hat: « *Frascati, am* 23. *Mai* 1472 », ist nicht richtig; denn damals befand sich Bessarion schon in Bologna (von hier schrieb er einen Brief nach Venedig an die Bruderschaft « Domus Caritatis » am 13. Mai 1472). Deutlich ist im Brief geschrieben: *XXIIII maii* (nicht der 23.).

III.

Bessarion an Giovanni di Medici

Klein ist der Brief des Kardinals Bessarion an Giovanni di Medici, den Bruder des Piero di Medici und Onkel des Lorenzo il Magnifico, aber wichtig ob seines Inhaltes. Er ist von Rom aus geschrieben, den 4. Februar 1462, also ungefähr 10 Jahre und 2½ Monate vor seiner Reise nach Frankreich. Im Brief gibt sich der ernste katholische Reformgedanke des Kirchenfürsten kund. Der Abt vom Kamaldulenserkloster Cerreta in der Toscana hatte sich Fehltritte zuschulden kommen lassen, über die der Kardinal sehr entrüstet war. Welcher Art diese waren und ob sie vielleicht auf Rechnung eines Kommendaturabtes (also keines Angehörigen des Kamaldulenserordens) zu setzen sind, wissen wir nicht. Weil aber auch schon der eifrige General der Kamaldulenser Ambrogio Tra-

versari mit der Reformarbeit seines Ordens zu tun hatte, ist die Vermutung nicht unbegründet, dass es sich um einen lauen Kamaldulenser gehandelt habe. Bessarion legte wohl in seiner Eigenschaft einer besonderen päpstlichen Bevollmächtigung ([1]) ihm eine Busse auf, die aber sehr gemässigt war, weil er jedenfalls Besserung versprochen hatte und weil Giovanni di Medici für ihn Fürsprache eingelegt hatte. Das Schreiben wurde dem Straffälligen selber eingehändigt. Er wurde in der Stellung des Abtes belassen. Bringen wir nun das kleine Brieflein.

Firenze, Archivio di Stato, Mediceo avanti il principato, XLVI, 32.

Nobilis vir amice noster carissime.

Per respetto de la nobiltà Vostra havemo remesso a lo abbate de la Cerreta portadore de questa ogni pena e havemoglie lassata la badia, non ostante che lui meritava ogni pena per li excessi che havea commessi. Solo glie havemo data un poco de penitentia la quale glie sarà legiera a fare. S'altro possemo fare che sia grato a la nobiltà Vostra, semo sempre aparechiati. † (= Dio) ve guarde.

Datum Rome die IIII februarii MCCCCLXII.

(Rückseite) Viro Ioanni de Medicis nostro honorando.

Thusculanus
Nicenus etc.

Reste eines roten Wachssiegels.

IV.

Bessarion an ein Kloster in Venedig, 15. März 1464

Der lateinische Brief Bessarions an ein Kloster in Venedig gibt dem Überbringer des Schreibens, dem Kämmerer Bessarions, Thomas, die Ermächtigung, zwei Kisten von Silbergeschirr zu öffnen, die er im Sommer des vorigen Jahres dort in Verwahrung hatte legen lassen. Wenn Thomas, so sagt das Schreiben weiter, die Kiste geöffnet und besorgt hätte, was ihm aufgetragen worden

([1]) Gerade um diese Zeit, vor seiner Gesandtschaftsreise nach Venedig war Bessarion viel beschäftigt von Seite des kranken Papstes Pius II., der ihn mit seiner Vertretung bei der Kardinalsernennung betraute und ihn in seinen Kreuzzugsplänen zu Rate zog.

sei, sollen die Kisten mit ihrem Inhalt auch fernerhin im Kloster gut aufbewahrt werden, bis der Kardinal etwas anderes verfüge. Das Kloster war wahrscheinlich das Haus der « Fratres S. Mariae de Caritate », denen der Kardinal sechs Jahre später eine Reliquie (¹) schenkte. Er hielt sich in Venedig auf, als er seinen Kämmerer zum Kloster beorderte; denn er hatte im Juli 1463 von Pius II. den Auftrag erhalten, mit Venedig als päpstlicher Legat über den Kreuzzug zu verhandeln. Gerade im März 1464 erreichte Bessarion vom Senat Venedigs glückliche Massnahmen zugunsten des Kreuzzuges. Wir verstehen die Bemerkung Bessarions in seinem Brief, dass er im Sommer 1463 in Venedig die zwei obengenannten Kisten zurückgelassen hatte, wenn wir an seine Gesandtschaft denken. In der Tat war er schon am 25. Juli 1463 als Legat in Venedig eingetroffen. Der Text des Briefes ist folgender.

Firenze, Archivio di Stato, Mediceo avanti il principato, XCVI, 37.

Venerabiles et religiosi viri nobis dilecti.

Ista estate, dum vertebamus Venetias, deposuit apud vos venerabilis vir dominus Thomas camerarius noster presentium lator duas capsas vasorum argenteorum. Nunc mittimus eundem, ut aperiat easdem capsas et faciat ea, que commisimus eidem. Itque sinatis illum aperire et facere secundum quod ei iniunximus, quia ex nostro mandato faciet. Remanebunt tamen iterum predicte capse et cetere res nostre apud vos sicut prius erant. Hortamur, ut diligentem custodiam et curam adhibere velitis et tute eas conservetis, donec aliud de eis disponemus. Valete.

Venetiis, die XV martii 1464.

(Rückseite) V[en]erabilibus et religiosis viris Sebastiano de Buccellis... nobis in Christo

Nicenus
protector
Minorum

Apost(olic)ae Se(dis)
leg(atus).

Reste eines Wachssiegels.

¹³ post *Buccellis* legitur *po monaci.*

(¹) vgl. Ioh. Bapt. SCHIOPPALALBA, *In perantiquam sacram tabulam graecam insigni sodalicio S. Mariae Caritatis Venetiarum ab amplissimo cardinali Bessarione dono datam dissertatio*, Venetiis 1767, 136-141.

***

Durch die Ausgabe der acht Briefe Bessarions wird von neuem bestätigt, dass seine Gestalt immer mehr an Wirkungskraft gewinnt, je mehr man sich mit ihm beschäftigt. Bessarion war wirklich ein Grosser, der über seine Zeitgenossen, auch über edle kirchliche Persönlichkeiten, hinausragt. Um so mehr verstärkt sich dieser Eindruck, je mehr man erwägt, dass er, der Grieche, es verstanden hat, mitten im lateinischen und italienischen Kulturleben der Renaissance auch bei den Hauptvertretern der mächtigen weltlichen Fürstenhöfe hohes Ansehen zu erreichen, immer eingedenk, dass das Kirchliche und die religiöse Kultur den Hauptwert haben.

Georg Hofmann S. J.

Complementi a notizie sull'unione di orientali con Roma

Non sempre è facile raccogliere nell'Archivio Vaticano tutta la documentazione relativa a un soggetto: essa, siccome proveniente da persone e uffici diversi, può esservi dispersa in disparatissimi fondi, che poi, talora in tutto, talora in parte, mancano di indici, i quali, quando vi sono, alla loro volta non di rado sono incompleti, rimanendo così la possibilità, che, nonostante accurate ricerche, qualche cosa sfugga all'indagine degli studiosi e capiti casualmente sotto gli occhi di chi va in cerca di altre cose, come ho sperimentato, anche in fatto di *Orientalia christiana*, io stesso, che oltre ad una notizia sull'unione dei Maroniti con Roma sotto Eugenio IV e ad una sull'isoletta di Idra nel Peloponneso, posso comunicare alcuni complementi alle pazienti esplorazioni archivistiche del P. Giorgio Hofmann sul Sinai e su Patmo.

I.

Niccolò V accoglie petizioni del vescovo maronita Elia di Biblo e del di lui ambasciatore prete Isacco di Abramo di Minia.

[Roma, 4 e 17 agosto 1447]

Nella bolla *Benedictus Deus* (1) del 7 agosto 1445 Eugenio IV racconta che, celebrata l'unione nel concilio di Firenze, egli mandò

(1) Ultima edizione in G. Hofmann, *Epistolae pontificiae ad concilium Florentinum spectantes*, III (*Concilium Florentinum*, series A), Roma 1946, 105-108, n. 283, del quale v. ora anche per l'unione dei Caldei e Maroniti di Cipro nell'agosto 1445, l'articolo *Das Konzil von Florenz in Rom* in queste *Orientalia christiana periodica*, XV (1949), 71-84, pp. 78-82.

l'arcivescovo di Colossi (1) *ad partes Orientis et Cipri insulam* perchè *et Grecos et Armenos et Iacobitas ibidem degentes... in suscepta fide confirmaret, et quos ex aliis sectis a vera doctrina alienos, tam Nestorii quam Macharii* (2) *sectatores inveniret... ad fidei veritatem reducere conaretur,* il quale *et Heliam episcopum Maronitarum, qui cum sua natione Macharii dogmatibus in eodem regno infectus tenebatur, cum omni multitudine populorum et clericorum in insula Cypri ei subiecta ad veritatem fidei orthodoxe divino sibi assistente numine convertit:* questo Elia poi mandò a Roma come suo nunzio un certo Isacco, che *ipsius vice et nomine, reprobando Macharii de unica voluntate in Christo heresim, cum multa veneratione emisit* una ortodossa professione di fede. S'è voluto (3) *enlever tout crédit aux informations données sur les maronites par le légat André de Colosses,* fondamento della bolla di Eugenio IV, e parlare *de cette prétendue conversion des maronites de Chypre,* ma lo stesso vescovo Elia residente *in insula Cipri* (e precisamente a Nicosia) *et de natione Maronitarum* nella supplica, che ora pubblico, dice espressamente d'avere mandato ambasciatore al Papa di Roma il prete Isacco « pro reductione dicte nationis ad unionem fidei et sancte Romane ecclesie ». Si trova essa nel volume 419 del *Registrum supplicationum* (4) a f. 24 ed un suo complemento è, certo per errore del registratore, trascritto a f. 15'-16 circa la visita a Terra Santa del prete Isacco. Eccone i testi, che hanno in margine le didascalie *Concessio* e *Absolutio* ed il nome dei referendarii, rispettivamente, *Zamoren.* e *Vasaten.* cioè il futuro cardinale Giovanni de Mella e

(1) Andrea Crisoberges, domenicano, eletto arcivescovo di Colossi (Rodi) 2 maggio 1431, trasferito alla metropoli di Nicosia 19 aprile 1447, avendo come successore *per obitum* il 4 gennaio 1458 il ben noto cardinale Ruteno (C. EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi*², II, Monasterii 1914, 132, 202): v. per la bibliografia che lo riguarda G. HOFMANN, *op. cit., loc. cit.,* 40.

(2) Il metropolita monotelita di Antiochia del VII secolo condannato dal concilio ecumenico del 681: v. J. von HEFELE, *Konziliengeschichte*², III, Freiburg i.Br. 1877, 250-290 e versione francese di dom LECLERCQ, III 1, Paris 1909, 473-515.

(3) P. DIB, articolo *Maronite (Église),* in *Dictionnaire de théologie catholique,* X 1, Paris 1928, 1-142, coll. 48-50.

(4) Un fondo di ben 7363 volumi in foglio (e quanti ne mancano!) da Clemente VI (anno 1342) al 1899, anno XXII del pontificato di Leone XIII (v. B. KATTERBACH, *Inventario dei Registri delle Suppliche,* Città del Vaticano 1932).

Bernardo da Rosergio, agostiniano, che sarà poi arcivescovo di Tolosa (¹).

a.

Beatissime Pater, ex parte devote creature vestre Elie episcopi Biblien. (²) in insula Cipri commorantis et de natione Maronitarum (³) existentis v(estre) s(anctitati) exponitur quod cum olim ipse, pro reductione dicte nationis ad unionem fidei et sancte Romane ecclesie, ad fe(licis) re(cordationis) Eugenium papam quartum s(anctitatis) v(estre) predecessorem devotum vestrum Isaac Abrahe de Minia (⁴) presbiterum in dicta insula commorantem

(¹) Vedi B. KATTERBACH, *Referendarii utriusque signaturae* ecc. (*Studi e Testi*, 55), Città del Vaticano 1931, 16 s., 26 30 e 20.

(²) *Byblos* (R. JANIN, in *Dictionnaire d'hist. et de géogr. ecclés.* X, 1452-54) nella *Phoenicia prima* quasi di fronte alla costa s-e dell'isola di Cipro, che pertanto assai prima del secolo XVII come dà il LEQUIEN, *Oriens christianus*, III, Parisiis 1740, 89-92, fu sede d'un vescovo maronita. Ora è detta Gibail e con Batrûn (l'antica *Botrys* : v. *Dictionnaire* cit., IX, 1421) forma attualmente la diocesi patriarcale di Antiochia dei Maroniti (v. *Annuario Pontificio* per l'anno 1949, 83). Sotto la dominazione dei Mamelucchi in Siria, che dal 1291 ebbe fine nel 1516, molti Maroniti emigrarono nell'isola di Cipro e questo spiega come il nostro vescovo di Biblo risiedesse ivi. Elia vescovo *Blibien.* (sic) *nationis Maronitarum* ottenne da Niccolò V ai 20 di maggio del 1450 la facoltà di testare « de bonis tuis undecunque... licite acquisitis que ad te pertinere omnimode dinoscuntur » (*Reg. Vatic.*, t. 411, f. 311). V. poi qui sotto, la nota 4.

(³) Il *Registrum* ha « Maronicarum ».

(⁴) Che più avanti è detto *de Egipto oriundus*, ma abitante a Cipro. Il 15 giugno di questo stesso anno 1447 Niccolò V aveva scritto all'arcivescovo di Nicosia a proposito di un canonicato e prebenda della chiesa di Nimosia (ora Limassol in Cipro) informandolo d'aver ricevuto una petizione « pro parte dilecti filii Isaac Abrae de Minia presbiteri in insula Cipri commorantis », esponente che Eugenio IV aveva conferito i detti benefizi a lui « qui tunc de natione Jacobitarum (cioè dei Copti monofisiti) existens ad cultum fidei catholice et ritum Romane ecclesie cum magna devotione devenerat ac labores plurimos una cum ipsorum Jacobitarum ambasiatoribus, qui in sacro icumenico concilio (il Fiorentino) eandem fidem amplexi fuerant, indefesse pertulerat et ad sacerdotium se promoveri fecerat ac postmodum de partibus Maronitarum nomine venerabilis fratris nostri Helie episcopi Blibien. (sic) ad eundem predecessorem ambasiator destinatus extiterat »: Isacco aveva preso possesso dei benefici « illosque extunc tenuerat et possederat prout adhuc tenet et possidet pacifice et quiete »: l'arcivescovo (certamente l'Andrea di nota 1 p. 292), se troverà vero l'esposto, cassi, irriti, annulli altre lettere apostoliche emanate

ambassiatorem destinasset, et paulo ante in omnibus terris, civitatibus et locis serenissimo regi Cipri subiectis interd(ict)um apostolica auctoritate, prout tunc asserebatur, positum fuisset (1), nichilominus prefatus episcopus, considerans quod capitulum cathedralis ecclesie Nicosien. (2) per suos presbiteros missas et alia divina officia celebrari faciebat, similiter celebravit ac dictus Isaac extra dictam insulam existens et versus Urbem et sedem apostolicam iter arripiens, in castro sancti Clinici Senen. diocesis (3) missam et officia huiusmodi celebravit credens id licite facere posse extra locum interdictum et quia ab aliquibus asseritur dictos episcopum et Ysaac excommunicationis et alias censuras et penas in litteris

a favore di altri e faccia « dictum Isaac pacifice dictorum canonicatus et prebende possessione gaudere » (*Reg. Vatic.*, t. 406, f. 125'-126). Tre bolle del 28 agosto 1447 riguardano il nostro Isacco (ibid., f. 123'-124, 124'-125; 125-126): colla prima Niccolò V autorizza Isacco, che « nuper pro nonnullis Dei et Romane ecclesie honorem ac apostolice sedis et catholice fidei augmentum concernentibus negociis ad diversas mundi partes duximus destinandam », a percepire i frutti dei suoi benefizi durante l'assenza: colla seconda, Elia vescovo *Blibien.* (sic) *in civitate Nicosie* residente col cantore e tesoriere di Nicosia viene incaricato di far percepire le rendite dei ricordati benefizi di Nicosia, come se fosse presente, al prefato Isacco mentre attende « nostris et apostolice sedis obsequiis »: colla terza *universis et singulis ad quos presentes nostre littere pervenerint* si raccomanda alle varie autorità Isacco *cum eius comitiva et familiaribus usque ad numerum sex personarum* nel viaggio che deve compiere pel servizio della S. Sede, del quale però nulla sappiamo. – Minia, oggi al-Minyā in Egitto, l'antica *Hermopolis magna*, ove al presente è un vescovo dei Copti cattolici suffraganeo del patriarca cattolico dei Copti di Alessandria (*Annuario Pont.* cit., 177).

(1) Non ho trovato notizie su questo interdetto e delle ragioni per le quali fu fulminato.

(2) Capitale dell'Isola di Cipro: v. U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, II, Montbéliard 1900-03, 2108; Le Quien, *loc. cit.*, 1201-16; *Enciclopedia Italiana*, XXIV, 795: per i vescovi della seconda metà del Quattrocento Eubel, *loc. cit.*, 202 s.

(3) Sospetto che sotto questa forma si celi un *S. Quirico*, che è divenuto anche S. Quilici (anni 1296-97 nel Pisano: *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV, Tuscia*, II, *a cura* di M. Giusti e P. Guidi [*Studi e Testi*, 98], Città del Vaticano 1942, 241, n. 3683 e 246, n. 3787, 3789) e S. Clerici (anno 1296 in quel di Sovana; ibid. 178, n. 2889), ma un S. Quirico non si ritrova nella diocesi di Siena: che si tratti del S. Quirico d'Orcia, che ora è in diocesi di Montalcino ed allora era in quella di Arezzo (E. Repetti, *Dizionario geografico fisico storico della Toscana*, V, Firenze 1843, 112-17)?

interdicti huiusmodi contentas incurrisse, supplicat humiliter s(anctitati) v(estre) prefatus episcopus, quatenus, attento quod dictum interdictum non sublatum existit et absolutionis beneficium impensum ad maiorem cautelam episcopum et Ysaac prefatos ab omnibus et singulis excommunicationum, suspensionum et interdicti aliisque sententiis, censuris et penis quas dicta occasione quomodolibet incurrerunt absolvere omnemque inhabilitationis et infamie maculam sive notam abolere et cum eis super irregularitate dispensare necnon ut omnia et singula beneficia ecclesiastica et officia que ipsorum quilibet obtinet etiam si curata et dignitates maiores post pontificales in cathedralibus vel principales in collegiatis ecclesiis fuerint, que forsan dicto tempore impetrate fuerunt, retinere possint, concedere et etiam dispensare dignemini de gratia speciali, non obstantibus premissis ac constitutionibus apostolicis ceterisque contrariis quibuscumque, cum clausulis oportunis. Fiat ut petitur de omnibus pro utroque. T. (1). Datum Rome apud sanctum Petrum pridie nonas augusti anno primo. R(ecipe) Trapesunt. (2).

b.

Verum, pater sancte, quia in suprascripta supplicatione per inadvertenciam omissum fuit exprimi quod dictus Ysaac de anno preterito causa devocionis aut alias sepulcrum dominicum et alia oratoria Terre sancte absque sedis apostolice licentia personaliter visitavit (3) et postmodum celebravit, sententias et penas spiri-

(1) L'iniziale del nome di battesimo di Papa Niccolò V, T(homas): con essa i Pontefici sottoscrivevano le suppliche (B. KATTERBACH, *Specimina supplicationum ex Registris Vaticanis*, Romae 1927, IX-XI).

(2) Il molto noto scrittore apostolico Giorgio di Trebisonda, che fu dunque incaricato di compilare la bolla relativa. Su di lui v. A. MERCATI, *Le due lettere di Giorgio di Trebisonda a Maometto II*, in *Orientalia christiana periodica*, IX (1943), 65 ss.

(3) « I pellegrinaggi in Terra Santa arrecando considerevoli profitti ai saraceni, i Sommi Pontefici avevano vietato in modo generale ogni pellegrinaggio senza espressa ed eccezionale licenza della S. Sede, e i disobbedienti incorrevano nella pena della scomunica riservatane l'assoluzione al Papa » (G. GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, IV, Quaracchi 1923, 390, che dà esempi di assoluzioni papali degli anni 1337 e 1345 per contravventori al divieto). Varrebbe forse la pena raccogliere dai *Registri Vaticani* le licenze concesse per il viaggio in Terra Santa e le assoluzioni per coloro che l'avevano compiuto senza licenza.

tuales et temporales in talia faciendo promulgatas incurrendo, supplicat humiliter s(anctitati) v(estre) prefatus episcopus, quatenus, attento quod persone illarum partium de Egipto pro simili licentia sedem apostolicam adire non consueverunt, eundem Ysaac, qui licet de Egipto oriundus tamen in insula Cipri commoratur, ab huiusmodi sententiis, censuris et penis quomodocumque incursis absolvere ac omnem inhabilitatis et infamie maculam abolere ac beneficia ecclesiastica ut prefertur retinere valeat, concedere dignemini non obstantibus omnibus supradictis et clausulis oportunis. Fiat T. Datum Rome apud sanctum Petrum sexto decimo kalendas septembris anno primo.

In margine si legge:

℟ Ysaac Abrahe de Minia presbiterum super certa absolutione ratione visitationis Terre Sancte sine licentia sedis apostolice excommunicationis sententiam incurrisse.

II.

I documenti sulla comunione con Roma del celebre monastero ai piedi del monte Sinai sino al principio del secolo XVIII sono stati diligentemente raccolti e pubblicati dal P. G. Hofmann (1), che ricorda anche le premure di Gregorio XIII (2). Di questo Pontefice il tomo 64 dell'armadio 39 offre a f. 333 (già 327) la minuta d'una lettera colla quale nell'anno nono del suo pontificato (25 maggio 1581-24 maggio 1582; mancano mese e giorno) raccomanda ai fedeli, specialmente alle autorità ecclesiastiche e civili, di fare elemosina a tre monaci, frate Eusebio procuratore generale del monastero, frate Erasmo di Napoli di Romania (3) e frate Era-

(1) *Sinai und Rom* (*Orientalia christiana* IX, n. 27), Rom 1927: della bibliografia posteriore siano notati V. N. BÉNÉCHÉVITCH, *Les manuscrits grecs du Mont Sinaï et le monde savant de l'Europe d'après le XVIIe siècle jusqu'à 1927* (*Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie. Beihefte zu den byzantinisch-neugriechischen Jahrbüchern*, n. 21), Atene 1937; M. H. L. RABINO, *Le monastère de Sainte-Catherine du Mont Sinaï* (Royal Automobile Club [d'Egypte), Le Caire 1938; F. STUMMER in *Lexikon für Theologie und Kirche* del BUCHBERGER, X, Freiburg i. Br. 1937, 386-8.

(2) Pp. 22 s. (234 s.).

(3) Cioè l'antica Nauplia, l'odierno Nauplion nell'Argolide (v. *Enciclopedia Italiana*, XXIV, 321 s.).

smo di Nova Patra [1], dal Sinai arrivati a Roma *auxilium miseriis et calamitatibus suis implorantes.* A f. 334 è data un'altra redazione dell'ultima parte della lettera, che forse ha servito per un altro esemplare affidato ai monaci. Nel dicembre del 1935 da quello della Sacra Congregazione del Concilio è passato all'Archivio Vaticano, dove ha preso posto fra gli *Instrumenta miscellanea* col n. 7227, l'interessante lettera del 1 gennaio 1629 dell'arcivescovo e abbate del Sinai a Urbano VIII, che pubblico sotto *b.*

a.

Gregorio XIII esorta ad elemosine pel monastero di S. Caterina del Sinai.

[1581-1582]

Gregorius episcopus servus servorum Dei universis Christifidelibus praesentes litteras inspecturis salutem et apostolicam benedictionem. Ea est apostolicae sedis pietas et solicitudo ut, sicut universis, disponente Deo, praeest ecclesiis et cunctorum mater est generalis, ita in omnes pariter dilectionis suae gratiam effundat et charitatis brachiis amplexetur, praesertim vero loca pia et sacra, quae longissime absunt, et praecipuis donis atque mysteriis divinitus illustrata conspiciuntur. Sane Mons Sinay in Arabia quam eximia dignus sit veneratione ex eo constat, quod ibi a Deo tradita sunt Moysi divinae legis praecepta et deinde gloriosum beatae Catherinae virginis et martyris corpus ab angelis collocatum, quod quidem longissimo iam tempore inter medios Turcas et Arabes mirabili eiusdem Dei consilio et opere adservatum est et a christianis hominibus pie ac devote visitatur, ibidem vero ecclesia est ac monasterium et hospitale perantiquum, in quo abbas et monachi vitae innocentia ac religione conspicui sub sancti Basilii regula degunt piorumque elemosinis in illa solitudine sustentantur, at cum a Turcis varias saepe molestias et vexationes sustineant et superioribus annis magnam pecuniae summam solvere coacti sint, ne ecclesiam et monasterium iidem Turcae demolirentur, sicuti crudeliter minitabantur, ad Urbem vene-

(1) *Novae Patrae,* cioè l'antica Hypata in Tessalia (v. STÄHLIN in PAULY - WISSOWA - KROLL, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* IX, Stuttgart 1916, 236-239).

runt nuper eiusdem monasterii monachi, videliet reverendus pater frater Eusebius procurator generalis dicti monasterii cum duobus aliis monachis, videlicet fratre Erasmo de Napoli de Romania et alio etiam Erasmo de Nova Patra, auxilium miseriis et calamitatibus suis huiusmodi implorantes. Nos igitur, praeter subsidium, quod eis contulimus, his etiam litteris duximus commendandos, quamobrem quo possumus animi affectu cunctos, ad quos hae pervenerint, Christifideles et praesertim archiepiscopos, episcopos, abbates ac verbi Dei praedicatores necnon serenissimos reges, principes, duces et alios quoscunque (sic) potestates, cuiusvis status, gradus, ordinis et dignitatis fuerint, hortamur in Domino ut pias elemosinas in subventionem horum religiosorum et monasterii atque ecclesiae praedictae conservationem pro modo facultatis ipsorum liberaliter conferant (1) *et per suas dioceses praesentes publicari faciant et supradictis monachis in elemosinis colligendis faveant et assistant* memores tum loci illius sanctitatis cum divini eloquii, quo pro caducis sempiterna, pro terrenis caelestia iis promittuntur, qui etiam exignum quicquiam in Christi nomine egentibus fuerint elargiti. Datum Romae apud sanctum Petrum anno incarnationis dominicae millesimo quingentesimo octuagesimo (2) pontificatus nostri anno nono.

Quamobrem maiore quo possumus animi affectu serenissimos reges, principes, duces ac caeteros Christifideles cuiusvis status, gradus, ordinis et dignitatis, ad quos praesentes perlatae fuerint, hortamur in Domino ut elemosynas in subventionem monasterii praefati ecclesiaeque eius conservationem pro modo facultatum ipsorum liberaliter conferant, memores t. l. i. s. tum d. e. q. p. c. perpetua p. t. c. i. p. q. e. quidpiam egenis in Christi nomine f. e. Hortamur vero etiam venerabiles archiepiscopos, episcopos, abbates, parochos ac reliquos omnes, quibus animarum cura incumbit ut in eo quod ad has ipsas litteras populo ostendendas, elemosynasque petendas et colligendas attinet pie faveant et opitulentur. Volumus autem ut praesentes post triennium a die illis adscripta computandum nullius sint roboris vel momenti. Datum.

(1) Il corsivo è aggiunto in margine.

(2) Dovrebbe seguire o « primo » o « secundo ».

b.

Giosafatte (1) *arcivescovo e abbate del Monte Sinai mandando ad limina i suoi due monaci Clemente ed Antimo implora da Urbano VIII la benedizione apostolica ed una commendatizia per gli inviati presso i re cristiani.*

Santissime et Beatissime Pater [1 giugno 1629]

Cum Maiores mei ad sancta Apostolica limina, Universalis Ecclesiae sedem Vestreque Beatitudinis Praedecessores recognoscendos mittere (2) consueverint, ita meas requirere partes in tam debito munere, et officio persolvendo minime desidem praebere existimavi licet tam extere atque longinque orbis terrarum Regiones ut est huius eremi diameter atque Barbarorum centrum (quorum damnis incomodis atque persecutionibus continuo affligimur, et perturbamur) intima cordis aperiendi secreta, atque ea que decet frequentia tam superiorum quam subditorum perseverantiam atque in Cattholica fidde (sic) conservanda constantiam cum Summe Universalis Ecclesiae divinique gregis Pastore communicandi facultatem minime prebeant, Unde Sanctitati Vestre patefacere cupiens quod ipse meique Monachi in Magno hoc reclusi sumus Ovili, Oves Balatus emittunt, Pastor ex hoc redamans angulo indicat cum sua grege in illo retruddi. Precamur etenim ut Santitas Vestra consueta ac solita Benignitate ac Paterna Charitate ut olim Vestri fecere Praedecessores largam nobis non solum manu, sed etiam vocis signo impertire benedictionem dignetur, me Monacosque meos certos redens, ut sicut Oves Pastoris sui vocem agnoscunt ita Sanctitas Vestra Christi Vicarius ac Custos divini gregis

(1) Di Rodi, ma di padre macedone, arcivescovo dal 1618 al 1660 (Rabino, *op. cit.*, 87, « obtint d'Urbain VIII, le 4 septembre 1630, une bulle au sujet des possessions du monastère confirmant celles d'Honorius III, de Grégoire IX, de Paul II, d'Innocent VIII, de Jules II, de Léon X et de Paul III » edita da R. De Martinis, *Iuris Pontificii de Propaganda Fide* vol. I. Romae 1888, 120-123. In Hofmann, *op. cit.*, 290 s. è pubblicata (v. anche p. 236) una lettera di Urbano VIII a Giosafatte del 29 agosto 1630, « ein Lobesgesang auf den Berg Sinai mit seinen heiligen Erinnerungen »).

(2) L'originale ha « acittere »: l'amanuense dell'arcivescovo non era forte in latino e in ortografia, come si può scorgere in altri luoghi del testo, che ho riprodotto fedelmente in tutto.

nos tanquam proprias Oves agnoscat, et cum hi mei Monachi huius latores Clemens videlicet ac Anthimus humiliter supplicaverint et ea que literis exarare haud valeo causam, et finem huius tam longi itineris et Regna que sunt invisuri fideliter aperuerint, ad Sanctissimos Beatitudinis Vestre Pedes provolutus humiliter deposco ut benigna ac paterna caritate Sanctitas Vestra illos excipiat atque Regibus universis Vestris in Domino filijs commendet, qui Beatitudinem Vestram Incolumem servet, ut divino suffulta auxilio commissam Universalis Ecclesie atque Dominici gregis curam regere ac custodire possit, et valeat, et Sanctissimos Beatitudinis Vestre Pedes deosculor.

Datum ex [1] Monte Sinai in Arabia Kal. Iunij 1629.

Sanctitatis Vestre
ad omnia obsequentissimus
et humillimus servus
Iosafat Archiepiscopus et Abbas Montis Sinai

Sanctissimo et Beatissimo Patri Domino
Nostro Domino Papa (sic) Urbano

Instrumenta miscellanea n. 7227. – In fondo al secondo foglio c'è la nota: « Die 24 septembris 1630 fuerunt datae literae patentes in forma ». Ivi è pure il sigillo sotto carta del monastero, riprodotto a tav. XXXII in P. SELLA, *I sigilli dell'Archivio Vaticano* (Inventari dell'Archivio Segreto Vaticano), II, Città del Vaticano 1946, colla descrizione al n. 1567, p. 93. Esso è differente da quello dell'anno 1696 dato da RABINO, *op. cit.*, tav. XXI.

III.

In questo numero e nel seguente udiamo alte lagnanze di isolani del Mar Egeo contro le depredazioni eseguite a loro danno da corsari battenti la bandiera dell'Ordine di Malta, che come altri « corsaires chrétiens... sous pretexte de faire la guerre aux Turcs, ne se faisaient pas faute de rançonner les couvents grecs » [2]: sono devote e vivaci invocazioni di protezione ai Papi da parte di popolazioni ed istituzioni che si professano cattoliche.

[1] corretto da « in »
[2] *Mémoire sur une mission au Mont Athos par l'abbé* DUCHESNE, BAYET, Paris 1876, 137.

Da Idra, una povera piccola isola (20 km. di lunghezza per 4 di larghezza) fra i golfi di Nauplia e di Egina con circa 4000 abitanti in massima parte di origine albanese (1), partiva in data del 15 aprile 1723, una lettera a firma autografa di un Antonio ἱερεὺς καὶ οἰκονόμος Ὕδρας a nome di tutta la comunità al Papa, che era Innocenzo XIII, al quale sono dati i titoli di « sommo Pontefice, vicario di Cristo, successore del santissimo ed apostolico Trono », «santo capo della cattolica ed apostolica chiesa di Cristo ». È conservata nel fondo *Particolari* (2), vol. 135, f. 169; si invoca l'intervento del Pontefice a riparare i mali sofferti dai Maltesi e da altri e si manda all'uopo il superiore del monastero τῆς Παναγίας Φανερωμένης Neofito, ricordandosi – cosa finora sconosciuta – che Eugenio IV (1431-1447), di cui perciò a Idra si faceva ricordo nelle preghiere, si era interessato per l'isola. Sono degni di nota i molti termini presi dall'italiano: ῥένιο, μπαστιμεντα, μπαντιερα (3).

Antonio prete d'Idra, a nome della comunità dell'isola invoca l'intervento del Papa (Innocenzo XIII) contro i corsari Maltesi.

[Idra, 15 agosto 1723]

Μακαριώτατε πάτερ καὶ Ἄκρε ἀρχιερέα τοποτηριτᾶ τοῦ Χριστοῦ, διάδοχε τοῦ ἁγιοτάτου καὶ ἀποστολικοῦ θρόνου τὴν σὴν μακαριώτητα ταπεινῶς προσκυνοῦμεν καὶ τοὺς ἁγίους αὐτῆς πόδας εὐλαβῶς ἀσπαζόμεθα:

Πρὸστρέχωμεν ἡμεῖς οἱ ταπεινοὶ δοῦλοι εἰς τοὺς σπλαγχνικοὺς πόδας τῆς σῆς μακαριωτητος καὶ ἁγιότητος οἱ κάτοικοι τῆς νῆσου Ἥδρας ἐπαρχία τῆς Ἔγενας σιμὰ εἰς τὸ ῥένιο τοῦ Μορέως, ἱερεῖς καὶ λαοικοὶ, μικροὶ καὶ μεγάλη με τὰ δάκρια εἰς τὰ μάτια διὰ νὰ εὕρωμεν ἔλεως καὶ βοήθειαν κ' ᾧ ἁγία κεφαλὴ, τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας. εἰς τὰ δισβάστακτα κακὰ καὶ ζημίαις ὁποῦ καθημερινῶς μᾶς κάμνουν οἱ Μαλτέζοι κουρσάροι· οἵτινες τόσον μᾶς ἐκατάστησαν ὁποῦ κινδυνεύωμεν νὰ ἐπαρατήσωμεν καὶ τὴν πατρίδα μας καὶ νὰ ὑστεριθοῦμεν καὶ ταῖς πτωχαῖς μας φαμελίαις διατὶ δὲν φθάνει μακαριώτατε πάτερ ἡ μεγάλη μας πτωχία, καὶ τὰ ἀνιπόφερτα κακὰ καὶ ἀβανίαις τῶν ἡμᾶς κρατοῦντων. ἀλλὰ ἔχωμεν καὶ τὴν θήραξιν

(1) *Enciclopedia Italiana*, XVIII, 709; Ἐγκυκλοπαιδικὸν Λεξικόν. XII, Atene 1931, 409 s.
(2) Consta di 313 volumi, che vanno dal 1519 al 1801.
(3) Riproduco i due testi di greco moderno con tutti i loro difetti.

καὶ ταῖς ζημίαις ἀπὸ τοὺς ἄνωθεν κορσάρους μὲ τὸ νὰ εἶναι ὁ τόπος μας πτωχὸς δὲν ἔχει ἄλλην κιβέρνησιν πάρεξ μερικὰ καΐκια τὰ ὁποῖα ταξυδεύουν τὴν θάλασσαν, νὰ κιβερνᾶται ὅλον το νησίον μας καὶ νὰ πληρώνωμεν καὶ τὰ χρέοι μας, μᾶς κουρσεύουν καὶ αὐτοὶ ὅπου καὶ αὐτὰ εὕρουν τόσον εἰς τὸν δρόμον, ὡσὰν καὶ μέσα εἰς τὸ ἴδιόν μας πόρτον, καὶ ἀκόμι καὶ ἀπάνω εἰς τὸ νησίον ἐρχόμενοι, μὲ μεγάλην ἀχριστιανοσύνην, καὶ ἀσπλαγχνίαν ζητοῦν καὶ κάμουν καὶ τὰ κακὰ τους θελήματα, μ' ὅλον ὁποῦ ταῖς περισσότεραις φοραῖς ἔρχονται καὶ παλαμίζουν ἐδῶ τὰ μπαστιμέντα τους, καὶ λαμβάνουν, καὶ ὅλα καὶ ὅλα (sic), τὰ χρειαζομενά τους, καὶ εἰς ἀντιμιβὴν μᾶς κάμουν τὰ τόσα κακά. μὴν ἠμπορόντας μακαριώτατε πάτερ νὰ ὑποφέρωμεν πλέον ἀπὸ λόγου τους στέλνωμεν ὅλοι κοινῶς εἰς τὴν ἄκραν καὶ εὔσπλαγχνον δικαιοσύνην τῆς σῆς μακαριότητος [τὸν πανοσιώτατον ἐν ἱερομονάχοις καὶ ἡγουμενόν μας τοῦ μοναστηρίου μας τῆς Παναγίας Φανερωμένης κὺρ Νεόφυτον ἐπιτροπικῶς νὰ ζητήσῃ ὅλα ἐκεῖνα ὁποῦ οἱ αὐτοὶ Μαλτέζοι μᾶς ἔχουν ζημιομένους. καὶ νὰ λάβῃ καὶ γρᾶμμα ἀπὸ τὴν μακαριοτητὰ της διὰ τὴν ἀπηραξίαν μας. Καθ'ὃ ὁ ἐν μακαρία τῃ λίξει γενόμενος ἀείμνηστος Πάπας Εὐγένιος ἔδωσε τῆς νῆσου Αἴγινας, ὅστις καὶ ἀενάως μνημονεύεται εἰς ταῖς ἀναξαῖς (sic) μας προσευχαῖς, ὁμοίως καὶ ἡ μακαριωτητὰ της. διὰ νὰ ἠμποροῦμεν νὰ λάβομεν ἄνεσιν. ἐλπίζοντας ὅτι μὲ το μέσον τῆς ἄκρας ἐξουσίας καὶ δικαίας κρύσεως τῆς σῆς μακαριώτητος θέλει συντρυφευθῇ ὁ ἄνωθεν ἡγούμενος μὲ γράμματα τῆς απηραξίας μας καὶ ἀπὸ τὴν σὴν μακαριώτητα, καὶ ἀπὸ τὸν γρὰν μαΐστορα τῆς Μάλτας, καὶ ἀπὸ ἑτέρους πρενκίπους ὁποῦ ἀρματόνουν εἰς το νήσος μὲ τὴν μπαντιέραν ὅθεν γονηκλητοὶ ασπαζόμενοι τοὺς ἁγίους αὐτῆς πόδας μένωμεν.

Ἀπὸ τὴν νῆσσο Ἥδρα : 1723 : Αὐγούστου : 15 :

Οἱ τῆς σῆς μακαριώτητος ταπεινοὶ καὶ εὐλαβεῖς δοῦλοι — Ἀντόνηος υερεὺς· καὶ οικονόμος Ὕδρας· καὶ ὀλη οἱ κοινότης τῆς νήσου.

IV.

Le molteplici relazioni fra i Basiliani di Patmo e Roma sono state illustrate da P. Hofmann [1], il quale ricorda (p. 52) i monaci comparsi nell'Urbe per ottenere dal Papa protezione contro le

[1] *Patmos und Rom* (*Orientalia christiana*, XI 2, n. 41), Roma 1928. Della bibliografia più recente siano ricordati F. Dölger, *Die Kaiserurkunden des Johannes-Theologos-Klosters auf Patmos*, in *Byzantinische*

malefatte dei corsari cristiani e pubblica diversi documenti relativi (pp. 86-107), che ricevono un complemento dai seguenti desunti dal fondo *Memoriali e biglietti* (¹) e da una lettera dell'abbate Ignazio da aggiungersi alle altre del 10 e 15 aprile 1727 e 1 maggio 1730 comunicate da lui a pp. 97 s. e 104.

a.

Il Padre Metodio (²) Pro Abbate dell'Isola di Pathmos commorante qui in Roma è ricorso a Sua Santità, et all'E-mo Sig[r]. Cardinal Paolucci Segretario di Stato (³) rappresentando, aver mandato in Malta il P. Nichiforo Kazzura (⁴) suo compagno ad effetto di

---

Zeitschrift, XXVIII (1928), 332-371; *Enciclopedia Italiana*, XXVI, 507 s.; G. IACOBI, *Tesori d'arte e di storia nel Monastero di San Giovanni a Patmos*, in *L'Illustrazione Vaticana*, VI (1935), 609-612, ove è data la fotografia della bolla di Gregorio XIII (non XII) del 20 gennaio 1573, di « recommandation pour le diacre Gédéon et le moine Blaise que le monastère a envoyés quêter en Occident » (DUCHESNE in *Mémoire* cit., 143), di cui v. il testo in F. MIKLOSICH-J. MÜLLER, *Acta et diplomata graeca medii aevi*, VI, Vindobonae 1890, 402 s. – Il n. 18290 del fondo *Minutae brevium in forma gratiosa* dal 1523 al 1599 (comprendente più di 30000 numeri: v. F. A. FINK, *Das Vatikanische Archiv* [*Bibliothek des deutschen histor. Instituts in Rom*, XX], Rom 1943, 64) è la minuta originale della lettera di Gregorio XIII, 25 maggio 1575, ricordata da HOFMANN, 50, che presenta le varianti *scripserat* e *transferant* dal testo dato dall'originale in MIKLOSICH-MÜLLER, *loc. cit.*, 403 s. La supplica relativa è in *Reg. Supplic.* vol. 3362, f. 201.

(¹) Consta di 316 mazzi e volumi ed abbraccia gli anni 1578-1798.

(²) Calogerà, pel quale v. i documenti presso HOFMANN, loc. cit., 90-95, 106 s. Non avrà avuto alcun rapporto di parentela col ben noto Angelo Calogerà, camaldolese, nato a Padova 7 settembre 1699 († a Venezia 29 settembre 1766) « d'antichissima e nobile famiglia di Corfù di rito latino » (F. MANDELLI, *Memorie della vita del P. D. A. Calogerà*, in *Nuova raccolta d'opuscoli scientifici e filologici*, XXVIII, Venezia 1775, 3-78, p. 5).

(³) Fabrizio Paolucci de' Calboli, nato in Forlì 3 aprile 1651, creato cardinale in petto 22 luglio 1697 e pubblicato 19 dicembre 1699, † 12 giugno 1726 e sepolto a S. Marcello, Segretario di Stato di Benedetto XIII (L. CARDELLA, *Memorie storiche de' cardinali*, VIII, Roma 1794, 55-59; G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, LI, Venezia 1851, 145; L. von PASTOR, *Storia dei Papi*, XV, Roma 1938, passim).

(⁴) « Casira » in documenti pubblicati da HOFMANN, loc. cit., 90, 91 s.: in *f.* troveremo « Razzura ».

promovere diverse ragioni, e liti contro Corsari Maltesi in nome di diversi Isolani di Patmos dannificati anche con pregiudizio del suo Monastero, e Monaci, e di ottenere da quell'E-mo Gran Maestro [1] la liberazione di diecisette uomini di Patmos ritenuti in Galera, o sia nel Bagno assieme con due ragazzi, col supposto, che quando furono depredati avessero sopra il Bastimento robba di contrabando, con tutto che il carico, che portavano fusse fatto in Sinigaglia per detta Isola di Patmos, Isola abitata tutta da Cristiani.

Ha ancora rappresentato, che il governo di Malta non ha voluto accordare detta liberazione; e che in quanto alle liti non li ha voluto permettere l'introduzione di quelle; essendoli sin stato negato, che possa valersi di un Avvocato a suo beneplacito e di sua confidenza, volendoli quel Governatore dargliene uno a suo beneplacito; e pretendendo, che rispetto ad alcune depredazioni non si possa far giudizio in Malta col pretesto, che le depredazioni seguissero con bandiera del Gran Duca di Toscana [2]; quando se li si permettesse introdurre il giudizio, e di potere compulsare gl'atti, istromenti, e scritture necessarie, il che pure li si nega, potrebbe provare che le depredazioni seguirono di conserva con Bastimenti e Bandiera della Sagra Religione di Malta, e che tutti detti Bastimenti spettano ad armatori Maltesi, e che risedono in Malta, ed hanno in Malta ricevute le prede, e però per ragione del domicilio, della contrattazione de' beni depredati, dell'aver depredato di conserva con l'una, e l'altra bandiera sono indispensabilmente soggetti al Tribunale degl'Armamenti di Malta secondo tutte le disposizioni delle leggi canoniche, e civili; nè possono tali cause senza violar la Giustizia rimettersi ai Tribunali di Toscana; e quando mai si persistesse in questo sentimento, non può negarsi, come non si nega mai in alcun dominio l'introduzione della lite, non dovendo mai li Giudici, ed i Principi dubitare della lor Giurisdizione e solo devono facendosi ricorso dagl'avversarij per la remissione della causa in un dominio straniero decretarne, introdotta che è la lite,

[1] Era, dal 19 luglio 1722, Antonio Manuele Vilhena, portoghese, che morirà il 12 dicembre 1736: *L'art de vérifier les dates... par Mr.* De Saint-Allais, II, Paris 1818, 117; M. Monterisi, *L'ordine a Malta, Tripoli e in Italia* (*Storia politica e militare del sacro ordine di S. Giovanni di Gerusalemme detto di Malta*), Milano 1940, 189-192.

[2] L'ultimo granduca di casa Medici, Gian Gastone, nato 24 maggio 1671, successo al padre Cosimo III 31 ottobre 1723, † 9 luglio 1737 (v. G. Pieraccini, *La stirpe de' Medici di Cafaggiolo*, II, Firenze 1925, 737-772).

quello che di ragione stimano, acciocchè in tal guisa gl'attori possino avere almeno la sodisfazione di disputar legalmente, e causa cognita le loro ragioni sopra il punto di tal remissione.

Però in questo stato di cose ha supplicato Nostro Signore perchè in primo luogho protega (sic) detti poveri condannati nel Bagno acciò vengano liberati; in secondo luogho perchè li si permetta di valersi d'un Avvocato di suo gusto, qual sarebbe Carlo Bonici uomo di sapere, e di credito, nè sospetto, in terzo luogo, che non li si neghi l'introduzioni delle liti; et in fine, che nè pur li si neghi di poter compulsare tutti gl'atti, scritture e giustificazioni necessarie da qualunque tribunale, Notaro, o Cancelliero; cose tutte giustissime; e che mai in alcun dominio si negano.

Serva di notizia, che in data delli 16 febraio 1724 fu ottenuta lettera della Segretaria di Stato diretta a Monsignor Inquisitore di Malta, a cui si ordinava di prestare al P. Nichiforo Kazzurra la sua assistenza; facendoli amministrare spedita giustizia e che li destinasse per avvocato il sudetto Dottor Carlo Bonici; ma sin qui non si è potuto cavar frutto alcuno di detta lettera.

Che è quanto etc.

Li Corsari principali oltre gl'altri contro i quali si deve agitare in Malta, e contro i loro armatori sono il Capitan Giovanni Santori, Capitan Francesco di Giovanni e Capitan Silvestro Simone Pietri:

(*Memoriali e biglietti*, vol. 37, al giugno 1724: all'inizio si legge nel margine sinistro: « si scrisse a Malta alli 9 settembre 1724 »).

b.

Ill.mo e Revd.mo Signore

Metodio Callogerà Pro Abate del monastero di S. Giov. dell'Isola di Patmos con tutti i suoi monaci Basiliani di Rito Greco umilissimo Oratore di V. S. Ill.ma riverentemente rappresenta d'avere ottenuto da N. Signore per intercessione della Sagra Congregatione di Propaganda Fide le lettere a' Prencipi sotto bandiere de quali militano i corsari di mare, che li maltrattano nella vita, e nella robba, e sono il Re di Spagna, il Gran Ducca di Toscana, il Prencipe di Monaco et il Gran Maestro di Malta acciò li venga prohibito da medesimi sotto gran pene perchè s'astengano in avenire a mal trattarli, supplica per tanto V. S. Ill.ma acciò si degni accompagnare detti brevi con sua lettera a' Nonzi o altri ministri

della Santa Sede a fine le presentino a' Potentati, et ottengano la revoccazione delle patenti altre volte spedite alli oratori per poterle mostrare nelle occasioni alli corsari et in virtù di essa e delle pene comminate rimoverli dalle invasioni, et oppressioni causate per il passato et Deus etc.

all'Ill.,o et Revd.mo Signore
Monsignor Lercari Segretario [1]
di Stato di N. Signore

per
Mettodio Callogierà
Proabbate di Patmos

e, d'altra mano,

per scrivere a Firenze

(*Memoriali e biglietti*, vol. 38 nel sommo del foglio si legge: « 1725 ». Questo solo, dei documenti di Metodio, potrebbe essere autografo).

c.

Beatissimo Padre

Metodio Monaco dell' Isola di Patmos, e Proabbate di quel Monastero U.mo oratore della Santità Vostra espone trovarsi in Roma, come Procuratore di detto suo Monastero, e Monaci, e di altri particolari dell'Isola ad effetto di assistere tanto qui, quanto in Malta per il risarcimento di moltissimi danni ricevuti, e che alla giornata ricevono dalli Corsari Maltesi, quali non ostanti i Sacri Canoni, ed altre leggi si fanno lecito d'infestare continuamente li poveri Cristiani sì secolari, che regolari di quell'Isola, e tralasciando per ora il rappresentar gl'altri danni espone quelli ricevuti dal Capitano Giovanni Santori, che corseggiando con Bandierá della Sagra Religione di Malta predò nell'acque di Patmos il Bastimento chiamato Sambecchino del Capitano Stammati Porfirio [2], e lo condusse a Malta non solo con tutto il carico, ma con 17 Greci Marinari e due piccioli ragazzi del medesimo Sambecchino, li quali immedia-

[1] Niccolò Lercari, nato a Taggia 9 novembre 1675, creato cardinale da Benedetto XIII il 9 dicembre 1726, † 20 marzo 1757, successe al Paolucci (v. n. 3 di p. 303) nella segreteria di Stato prima d'esser cardinale (Cardella, loc. cit., 217 s.; Moroni, *Dizionario* cit., XXXVIII, Venezia 1846, 105; von Pastor, *loc. cit.*, passim, che « di capacità assai mediocri » lo dice a p. 510).

[2] « Stammati Proffira » presso Hofmann, *loc. cit.*, 88.

tamente da quel gran Maestro furono condannati in galera col pretesto, che sopra il Sambecchino erano alcuni schioppi, e pistole, e cose simili, che suppose esser di contrabando.

Ricorre però l'oratore a' Piedi della Santità Vostra, acciò si degni ordinare la liberazione di tanti poveri uomini, e favorirli della Sovrana Protezione di Vostra Santità, acciò venghino liberati da quel Gran Maestro, essendo ingiustissima la loro condanna, perchè le dette robbe non possono dirsi di contrabando, nè per ragione del carico, nè per ragione della qualità, mentre quelle furono caricate nel Porto di Sinigaglia Città immediatamente soggetta a Vostra Santità, e molte passorono per quella pubblica Dogana, e l'altre vi sarebbero passate, se non fossero state caricate in tempo di franchigia, nè possono dirsi di contrabando per ragione della qualità, cioè di robbe, che non possono trasportarsi in paesi d'Infedeli; mentre essendo stato fatto il carico per l'Isola di Patmos, è notorio non esser quest'Isola d'Infedeli; mentre tutta è abitata da Cristiani, e governata da Monaci, che solamente pagano un'annuo tributo al Turco. Oltre di che le dette robbe erano per servizio dell'Isola, et Isolani, e non per munizione da guerra, e parte per servizio usuale del bastimento, e della Marinaresca; essendo ben noto, che ogni bastimento, benchè non armato a guerra, ma mercantile va sempre provisto di qualche sorte d'armi per assicurarsi al meglio che può contro l'invasione de Barbareschi, non essendovi qualsisia piccolo legno, trà quali sino le filuche, che non porti qualche arme, o che non se ne provedi.

Spera però l'oratore di esser consolato della liberazione di detti poveri uomini, o sia perchè così esigga ogni Giustizia, o sia perchè meritano tutta l'imaginabile carità degna, e propria del pietoso, e magnanimo cuore della Santità Vostra; Che della grazia, etc.

Alla Santità di Nostro Signore
Papa Benedetto XIII

Per
Il Proabbate dell'Isola di Patmos

d.

Emin.mo, e R.mo Signore

L'Abbate, e Monaci dell'Isola di Patmos umilissimi Oratori dell'E. V. rappresentano, che avendo tanto essi, quanto altri della

dett'Isola, della quale sono Signori gl'Oratori medesimi, patite in diversi tempi molte crudelissime vessazioni, e violentissime depredazioni da' Corsari Maltesi, mandarono in Roma due de' loro Monaci per assistere alla ricupera del valore delle cose predateli, e rifezzione de' danni, ed interessi; e ricorrere per gl'opportuni rimedij, acciò non fussero dannificati in avvenire.

Per l'effetto sudetto uno de' detti Monaci chiamato Nichiforo Cazzurra stimando necessario passare a Malta ottenne fervorosa lettera di questa segretaria di Stato in data delli 16 febbraro 1724 scritta d'ordine della santa Memoria d'Innocenzo XIII e diretta a Monsignor Inquisitore, a cui si ordinava prestarli tutta l'assistenza per farli amministrare spedita giustizia, e destinarli il Dottor Carlo Bonici per avvocato e per Interprete il Sacerdote, e Parroco Silvestro Bruno.

Gionse colà accompagnato da detta lettera, e da altra di efficace raccomandazione parimente diretta a Monsignor Inquisitore in data dell'8 marzo 1724 dalla Sagra Congregazione di Propaganda, e presentatele a Monsignor Inquisitore voleva cominciare a promovere giudizialmente le necessarie istanze; ma non avendo potuto ottenere da Monsignor Inquisitore deputazione speciale di detto Carlo Bonnici, questo ricusò di assumere la difesa, siccome la ricusa ogni altro avvocato, se non avrà ordine preciso dalla S. Sede, da cui ne venga poi specialmente protetto, temendo tutti d'incorrere la indignazione di quel Governo quando prendano il Patrocinio di Greci contro i Corsari, da che ne risulta una total desolazione della povera Nazzione Greca continuamente oppressa dalle Barbarie de' Corsari in odio, e disprezzo de' sagri Canoni, e d'infinite risoluzioni di queste Sagre Congregazioni di S. Offizio, e Propaganda, che proibiscono le depredazioni de Greci ancorchè scismatici.

Rappresentano ancora, che oltre il non trovare in Malta Avvocati, e Difensori, li si nega il poter cercare, et aver dalli Notari, Archivij, e Cancellarie quelle scritture, giustificazioni, e documenti, che possono condurre li loro affari al fine di ottenere o in Malta, o in Roma un buon compimento di Giustizia; e di più, che non si permetti, che venghino citati quelli Corsari, et Armatori, che li hanno depredati con bandiera forastiera, ma che nulladimeno sono domiciliati in Malta, sono partiti da Malta per andare in corso, e sono tornati in Malta con le prede, quando ogn'un sa, che il debitore può essere convenuto nel luogo del domicilio, et in qualunque luogo dove si trova, per la notissima regola *ubi te invenis* etc.

Perlocchè gl'Oratori umilmente ricorrono all'E. V. acciò si degni, o con lettera, o con altro modo speciale destinare per la difesa delle cause degl'Oratori il detto Dottor Carlo Bonici, nella di cui integrità, e sapere molto confidano; e quando così paresse a V.Em.za R., ottenerliene da Nostro Signore con Breve speciale di deputazione; e nell'istesso tempo ordinare, che si possino convenire in Malta nel Tribunale dell'Armamento, et in quello dell'Inquisizione tutti li Corsari, Armatori, e participanti domiciliati in quell'Isola, con le facoltà di compulsare da quelli Archivij, Cancellarie, Notari, ed Attuarij tutte le scritture necessarie. Che della grazia, etc.

All'Emin.mo e R.mo Signore
Il Signor Cardinale Paolucci
Segretario di Stato

Per
l'Abbate, e Monaci dell'Isola di Patmos.

(*Memoriali e Biglietti*, vol. 37, al giugno 1724).

e.

L'inquisitore di Malta (1) *al cardinal Paolucci Segretario di Stato.*

[Malta, 6 gennaio 1727]

E.mo e R.mo Signore Signor padron colendissimo.

Solamente adesso dal sacerdote Niceforo Razzura monaco di Patmos mi è stata resa la riveritissima di V. E. de' 9 settembre in cui resta ella servita parteciparmi gli ordini veneratissimi di Nostro Signore di dover impetrare dal Gran Maestro la liberazione dalla galera per li 17 greci marinari e due ragazzi, che furono presi sopra il sambecchino patrono depredato dal capitano Gio. Santori e di dover'insieme assistere al detto Razzura procuratore de' monaci di detta isola di Patmos, affinchè nel procurare egli gli effetti d'alcune depredazioni patite da medesimi e da loro nazionali, non gli venga

(1) Dal 1720 al 1728 fu inquisitore a Malta Antonio Ruffo, che verrà creato cardinale da Benedetto XIV il 9 settembre 1743 e morirà il 22 febbraio 1753 (CARDELLA, *op. cit.*, IX, Roma 1797, 16, copiato da MORONI, *Dizionario* cit., LIX, 216).

negato di potere compulsare ogni sorte d'atti, e perchè possa introdurre qui cause contro i corsari sì di questa, come d'altre nazioni con deputargli anche a tal'oggetto per avvocato il Dr. Carlo Bonici. Debbo però riverentemente significarle in risposta, che quanto al primo punto dovendo partire di quà nel maggio prossimamente pel solito corso queste galere su le quali di già si trovavano condannati li detti marinari per l'avvisato contrabando, io ottenni dall'Em.za sua che li medesimi restassero a terra, e perchè non lasciai poi d'andare opportunamente sempre insistendo con calde premure presso l'Em.za sua per la totale liberazione in esecuzione degli autorevoli ordini datimi a pro d'essi da cotesta sacra Congregazione di Propaganda, alla fine mi riuscì di riportarne la grazia, in sequela di cui fin dallo scorso mese d'ottobre passarono già tutti alle proprie case. Quanto al resto i supremi voleri di sua Santità saranno da me con dovuta esattezza e venerazione eseguiti, prestando al detto procuratore tutta l'immaginabile assistenza, come a quest'ora non averei mancato di fare sì che avesse potuto compulsare gli atti e le scritture di cui avesse avuto bisogno, ma come che le compulse di atti e scritture non si fanno se non d'ordine di qualche giudice, ed il Razzura non solo non mi ha presentata alcuna lettera compulsoriale da eseguirsi, ma nè tampoco ha per anche introdotta qui, nè costì alcuna lite e conseguentemente non ha alcun giudice, che possa spedirgli la compulsa, per ciò non ho avuto campo in tale proposito di fargli alcun giovamento...

Malta 6 gennaio 1727

(*Malta* (1), vol. 70, f. 4 s.).

Alcuni anni dopo, l'inquisitore di Malta (2) riferiva a Roma:

(1) Fondo di 185 volumi, che abbracciano gli anni 1572-1797 (v. P. FALCONE, *La nunziatura di Malta dell'Archivio segreto della Santa Sede*, I, Roma 1936).

(2) G. Fr. Stoppani milanese, nominato inquisitore a Malta 22 dicembre 1730, che sarà poi nunzio a Firenze e Venezia, ricevendo il cappello cardinalizio da Benedetto XIV 26 novembre 1753 e morirà in Roma 18 novembre 1774, venendo sepolto a S. Andrea della Valle (CARDELLA, *loc. cit.*, 41 s.: MORONI, *Dizionario* cit., LXX, 93-95; von PASTOR, *Storia* cit., XVI passim). Acquistò l'antico Palazzo Caffarelli, che anche dopo essere passato ai Vidoni ne conservò a lungo il nome e dove « nel cortile sono alcune antichità che lo adornavano al tempo dello Stoppani » (L. CALLARI, *I palazzi di Roma*, Roma 1932, 227-230).

f.

[Malta 25 ottobre 1732 (1)]

E.mo e Rev.mo Signore Signor padron colendissimo.

Nell'udienza de passati giorni ho espresse vivamente al Signor Granmaestro le violenze di fresco usate dalla crudeltà de corsali nel Levante contro del Monastero, e degl'Isolani di Patmos. Non ha egli potuto non rimanerne sensibilmente commosso, e mostrò dispiacere, che non fosse il castigo in sue mani, giacchè non vi era presentemente alcun corsale, che fosse soggetto all'autorità sua...

Malta 25 ottobre 1732.

Umilissimo dev.mo obblig.mo servitore
GIO: FRANCESCO STOPPANI.

(*Malta*, vol. 75, f. 338 s.).

g.

Ignazio (2) *superiore del monastero di S. Giovanni di Patmo a Papa Benedetto XIII.*

[Patmo, 10 aprile 1725]

Ὑψηλότατε καὶ αἰδεσιμότατε αὐθέντη.

Ἡ μεγαλόψυχος εὐσέβεια, ὁποῦ ὑψηλῶς διεκλάμπει εἰς ὅλας τὰς πράξεις τῆς ὑψηλοτάτης σου πανιερότητος, ἀπεδείχθη κατ' ἐξαίρετον τρόπον εἰς τὴν ὑπεράσπισιν ὁποῦ ἐμεταχειρίσθη δι' ἡμᾶς τοὺς ταπεινοὺς ἀδελφοὺς τοῦ μοναστηρίου τοῦ ἁγίου Ἰω(άν)νου τῆς Πάτμου, καὶ τοὺς ἐναπολειφθέντας ταύτης τῆς νήσου κατοίκους, οἵτινες καταπιεσμένοι ἀπὸ τὴν τυραννίδα τῶν ἐχθρῶν τῆς πίστεως τοῦ Χ(ριστο)ῦ, καὶ καταστημένοι νὰ μᾶς συγκλαίουν ὅλοι οἱ πιστοὶ, ἐκατηντήσαμεν ἀκόμι νὰ ὑποφέρωμεν τοὺς διωγμοὺς, καὶ βάσανα τῶν ἰδίων

(1) Il cardinale Segretario di Stato di Clemente XII Antonio Banchieri nato a Pistoia nel 1667, creato cardinale 9 dicembre 1726, † a Pistoia 16 settembre 1733 (CARDELLA, *op. cit.*, VIII, 227 s.; MORONI, *Dizionario* cit., IV, 80; *Dictionnaire* cit. *d'hist. et de géogr. ecclés.*, VI, 477 s.; von PASTOR, *Storia* cit., XV, passim; a p. 664 lo dice « altrettanto istruito che accorto »).

(2) Ho già ricordato altre sue lettere in materia a Roma, che sono in italiano colla sola sottoscrizione in greco.

ὁμοπίστων, οἱ ὁποῖοι σκληρότεροι τῶν ὑπεναντίων δὲν ἀφίνουσι, παρὰ νὰ μᾶς βλάπτουσι, καὶ νὰ μᾶς ζημιώνουσι. τοιοῦτοι ἐφάνησαν, καὶ φαίνονται διάφοροι κουρσάροι, οἱ ὁποῖοι ἐπιλαθόμενοι τοῦ ἰδίου χρέους, καὶ τῶν εὐσεβῶν προσταγμάτων τῶν Χριστιανῶν ἡγεμόνων, σχεδὸν ἔχουσιν ἀφανισμένον τοῦτον τὸν ταλαίπωρον τόπον, μέρος μὲ τὰ κούρση ὁποῦ κάμνουν εἰς τοὺς Χριστιανοὺς ὁποῦ εἰς αὐτὸν κατοικοῦσιν, καὶ μέρος μὲ τὴν ἀφορμὴν ὁποῦ ἐξ αὐτῶν λαμβάνουσιν οἱ κρατοῦντες Τοῦρκοι, νὰ μᾶς βασανίζουσι περισσότερον. Καταντήσαντες ὅμως ἡμεῖς οἱ ταλαίπωροι, εἰς στάσιν νὰ μὴν ἠμποροῦμεν πλέον νὰ περικρατούμεθα εἰς ἀποβολὴν χηροτέρου κακοῦ ὁποῦ φαίνεται ὀλίγον μακρὰ, ἐστείλαμεν τὸν ἀδελφόν μας, καὶ προηγούμενον τοῦ μοναστηρίου μας κὺρ Μεθόδιον εἰς τοὺς πόδας τοῦ μακαριωτάτου ἄκρου ἀρχιερέως, διὰ νὰ γένῃ ἀπὸ τὴν ὑπερτάτην αὐτοῦ ἐξουσίαν, καὶ οἰκουμενικὴν πρόνοιαν ἡ ἔγκαιρος βοήθεια εἰς τὰς ταλαιπωρίας μας. ἀπὸ αὐτὸν ἡ μεγάλη ἀρετὴ, καὶ γνῶσις, τῆς ὑψηλοτάτης σου πανιερότητος θέλει ἔλαβε καταλεπτὴν εἴδησιν τῶν βασάνων μας, καὶ ὅμως καθὼς διὰ θείας ἐμπνεύσεως ἡ εὐσπλαγχνία τῆς μεγάλης σου ψυχῆς ἐπαρακινήθη εἰς ὑπεράσπησιν τῶν ὑποθέσεών μας, καὶ μεταχειρίζεται εἰς διαφέντευσιν τοῦ δικαίου, οὕτω μετὰ πάσης ταπεινώσεως τὴν παρακαλοῦμεν νὰ μὴν ἀφήσῃ οὕτως εὐσεβὲς ἐπιχείρημα. καὶ ἄγκαλὰ ἡ ταπεινότης, καὶ ἀδυναμία μας νὰ μὴν μᾶς δίδῃ ἄδειαν νὰ εὐχαριστήσωμεν, καὶ νὰ ἀποδώσωμεν τὰς ὀφειλωμένας εὐχαριστίας, ἂς εἶναι βεβαιωμένη πῶς θέλει ἀντιβραβευθῇ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀπὸ τὸν πάντα δυνάμενον Θεόν, χωρὶς ὁποῦ ὅσον πτωχοὶ καὶ ταλαίπωροι εἴμεθεν ἡμεῖς, τόσον μεγαλλιτέρα θέλει ἀπέβη ἡ δόξα ὁποῦ θέλει μείνη εἰς τὸ μεγάλον αὐτῆς ὄνομα πῶς μᾶς ἐδιαφέντευσεν ἀπὸ τὰς χεῖρας τῶν δυνατωτέρων καὶ νὰ ἐμπόδισε τὴν ἐπικειμένην φθορὰν τούτου τοῦ ἁγίου τόπου, τοῦ ὁποίου μὲ κάθε εὐλάβειαν, τὴν παρακαλοῦμεν νὰ δεχθῇ τὸν τίτλον τοῦ ὑπερασπιστοῦ, καὶ διαφεντευτοῦ, εἰς κάθε καιρὸν, καὶ μὲ τὴν μεγαλητέραν βαθύτητα τῆς ταπεινώσεώς μας, ἀσπαζόμεθα τὰ κράσπεδα τῆς ἱερᾶς αὐτῆς διπλοΐδος:

ἐκ Πάτμου αψκε ἀπριλλίου 10

τῆς ὑμετέρας ὑψηλότητος

Ὁ ταπεινότατος δούλος καθηγούμενος
τῆς ἱερᾶς μονῆς Πάτμου Ἰγνάτιος ἱερομοναχος

A. Mercati

(*Particolari*, vol. 130, L. 447).

Iranische Herkunft des kroatischen Volksnamens

I. Unsicherheit der Quellenzeugnisse

Im Laufe der Jahrhunderte hat man oft versucht und man bemüht sich noch immer, die Herkunft der südslavischen Kroaten zu ergründen (1). Diese sind jetzt jedenfalls als Slaven anerkannt, aber schon in den ältesten historischen Quellen herrscht betreffs ihrer völkischen Zugehörigkeit und infolgedessen auch in der Frage des Volksnamens überraschende Unsicherheit. Papst Johann X. verwechselte die Kroaten, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch sachlich mit den alten Illyriern, als er um 925 dem « Tamislao regi Chroatorum et Michaeli excellentissimo duci Chulmorum » schrieb: « ..Quis enim ambigit Sclavinorum regna in primitiis apostolicae et universalis ecclesiae esse commemorata ? » (2). Der Kaiser Konstantinos Porphyrogennetos, nur einige Dezennien später, d. h. um 950, betrachtet in seinem *De administrando imperio* die Kroaten als echte Slaven, deren Urheimat, das weisse Kroatien, sich noch zu seiner Zeit jenseits der Karpathen befand (3). Für den anonymen Presbyter Diocleas, von dem man jetzt schon weiss, dass es Erzbischof von Antivari Gregorius war, der Verfasser (um das J. 1177) des « *Libellus Gothorum*, qui et *Sclavorum* dicitur *regnum* », waren die Kroaten eine Mischung von Goten und

(1) F. Šišić, *Povijest Hrvata u vrijeme narodnih vladara*. Zagreb 1925, p. 236-265: Teorije o doseljenju Hrvata i Srba.

(2) Fr. Rački, *Documenta historiae croaticae periodum antiquam illustrantia*. Mon. Hist. Slav. Merid., vol. VII. Zagreb 1877, p. 189.

(3) Const. Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, cap. 30-31. Bonn, vol. III, 1840, p. 140-152.

Slaven: « Gothi, qui et Sclavi » (c. V) (1). Der Archidiakon Thomas von Spalato († 1268) hingegen meint, dass die mit Totila aus Polen und Böhmen nach Dalmatien eingewanderten « septem vel octo tribus nobilium », obschon man sie für Goten hielt (Gothi a pluribus dicebantur, sed nichilominus Sclavi), doch Slaven waren, die sich nachher mit den einheimischen Kureten zu e i n e m Volke der Kroaten verschmolzen: « ... Chroatia... antiquitus vocabatur Curetia et populi qui nunc dicuntur Chroate, dicebantur Curetes vel Coribantes... » (2)

II. Ältere Herkunfts-Theorien

Wenn also die Alten so dachten, ist es kein Wunder, dass die späteren Schriftsteller bezüglich der Abstammung der Kroaten verschiedene Hypothesen aufstellten: die slavische, die illyrische und die gotische. Dazu kam am Ende des XVIII. Jhdts. noch die iranische hinzu, ohne Zweifel unter dem Einflusse jener Historiker, die alle Slaven mit den Sarmaten gleichstellten. Im J. 1797 lautete eine der Thesen des Prüfungsprogrammes « in regia Academia Zagrabiensi »: « Croatae porro gente Slavini e Sarmatis Medorum posteris orti, ex Poloniae partibus in Dalmatiam circiter A. C. 630 advenerunt, eamque permittente Heraclio Imp. Avaribus armis eripuerunt... » (3) Es ist noch nicht aufgehellt, von welchem Professor diese These gelehrt wurde. Nur ist es sicher, dass sie von der kroatischen Öffentlichkeit nicht angenommen wurde und vollständig in Vergessenheit geriet. Die nationale Wiedergeburt der Kroaten in der ersten Hälfte des XIX. Jhdts. entwickelte sich im Zeichen des illyrischen Autochtonismus; und als es dann doch allen klar wurde, dass die Illyrier keine Slaven waren, siegte in den wissenschaftlichen Kreisen die Slavistik mit ihrer Behauptung, dass die Kroaten nicht nur reine Slaven sind, sondern sich ethnisch, wegen der ähnlichen Sprache, gar nicht von

(1) Ф. Шишић, *Летопис Попа Дукљанина*. Београд-Загреб 1928, p. 298

(2) Fr. Rački, Thomas Archidiaconus, *Historia Salonitana*. Mon. Hist. Slav. Merid., vol. 26. Zagreb 1894, p. 25-26.

(3) Fr. Fancev, *Dokumenti za naše podrijetlo Hrvatskog preporoda* 1790-1832. Jug. Ak. Zn. i Umj., *Gradja*, XII. Zagreb 1933.

den benachbarten Serben unterscheiden. Der von Barth. Kopitar im J. 1824 geschaffene Ausdruck « serbokroatisch », mit dem er das berühmte kroatische Volkslied « Hasanaginica » falsch bezeichnete, gefiel so sehr den Philologen, dass sie von den Kroaten fast nur als Serben oder « Serbokroaten » sprechen (¹). Die Slavistik hat das Problem der Abstammung der Kroaten ganz einfach so « gelöst », dass sie ihre Existenz verneinte. Für die slavische Philologie, ganz im Sinne der Romantik, zu dessen Zeiten sie entstand, war und ist noch immer nur die Sprache als das sichere Kennzeichen eines Volkes und seiner nationalen Zugehörigkeit anerkannt (²).

III. Neuere Meinungen

Seit dem Anfang des XX. Jhdts. wird aber bei den historischen Forschern die Neigung erkennbar, das Problem der Herkunft der Kroaten mehr vom soziologischen als vom sprachlichen Standpunkt zu beurteilen, so z. B. beim polnischen Soziologen Gumplowicz, beim Kroaten Šegvić und bei den Slovenen N. Županič, J. Rus und Lj. Hauptmann. Da nämlich die meisten mittelalterlichen Staaten oder auch neue Völker dadurch entstanden sind, dass eine fremde, tatkräftige und kriegerische Minderheit sich einem Volke als herrschende Schicht aufdrang, von der Mehrheit dann allmählich sprachlich assimiliert wurde, ihr aber den eigenen völkischen Namen gab, fragte man sich, ob nicht dasselbe ebenfalls mit den Kroaten geschehen sei. Gumplowicz, Rus und Šegvić, im Anschluss an den Archidiakon Thomas, suchten die Herkunft des kroatischen adeligen Kerns bei den Go-

(¹) Cfr. z. B. R. Trautmann, *Die slavischen Völker und Sprachen*. Eine Einführung in die Slavistik. Göttingen 1947, p. 47-62: Die Serbokroaten.

(²) J. Dobrovský, im J. 1810, in einem Briefe an B. Kopitar: « .. die Sprache muss hier, wenn von Völkerstämmen die Rede ist, entscheiden ». И. В. Ягичъ, *Письма Добровскаго и Копитара*. Сб. Отд. Русск. Яз. и Слов., 39 (1885), p. 109). Cfr. dagegen G. Fougères: « Au siècle dernier, on ne douta pas que les affinités linguistiques ne dénotassent une parenté ethnique... La science est aujourd'hui plus prudente. Elle s'interdit de conclure du fait linguistique au fait ethnique » (*Les premières civilisations*. Paris 1926, p. 124).

ten, die nach dem Zerfall des gotischen pontischen Reiches (375) ihre Zuflucht bei den Slaven in Galizien gefunden hätten, von wo sie später, schon slavisiert, nach Dalmatien gezogen wären (1). Županič und Hauptmann, sich auf den Personennamen « Horoathos » berufend, den man in den Ruinen der alten Hafenstadt Tanais an der Donmündung gefunden hat, meinen, dass die adeligen Vorfahren der slavischen Kroaten ihre Herkunft vom Kaukasus ziehen: Županić glaubt sie bei den Alarodiern, Hauptmann aber bei den dortigen Iraniern gefunden zu haben (2). Auf diese Weise entstanden, neben der slavischen These, wieder – diesmal zwar in neuer Form – die gotische und iranische Hypothese über die Abstammung der Kroaten. Anstatt der früheren illyrischen These hat man jetzt eine kaukasisch-alarodische Hypothese. Auf eine wahrhaftig originelle Weise erklärte neuerdings H. Grégoire den kroatischen Volksnamen. Nach ihm wären die Kroaten slavische Untertanen des bulgarischen Khan Kuvrat gewesen, welcher die pontischen Bulgaren von den Avaren befreite und ein Verbündeter des Kaisers Herakleios war. Derselbe wäre identisch mit dem Hrovatos, einem der fünf Brüder, welche nach Porphyrogennetos die Kroaten nach Dalmatien führten und mit dem Kuver, einem Bulgaren, von welchem die *Miracula S. Demetrii* erzählen, dass er viele christliche Kriegsgefangene von den Avaren befreite, sich in Mazedonien niederliess, um von da hinterlistig Saloniki erobern zu können. Nach diesem Kuvrat-Chrovat-Kuver hätten die slavischen Kroaten ihren Volksnamen auf ähnliche Weise erhalten, wie die Lotharingier den ihrigen von ihrem

(1) L. Gumplowicz, *Chorvaci i Serbowie*. Warszawa 1902. – Derselbe, *Die Staatengründungen der Serben und Kroaten. Politisch-anthropologische Revue*, 1903, p. 779 ss.; abgedruckt in seinem Werke: *Allgemeines Staatsrecht*. Innsbruck 1907, Anhang D. – J. Rus, *Kralji dinastije Svevladičev. Najstarejši skupni vladarji Hrvatov in Serbov* 454-614 Ljubljana 1931. – Derselbe, *Krst prvih Hrvatov in Srbov*. Ljubljana 1932. – Derselbe, *Slovanstvo in vislanski Hrvatje 6. do 10. stoletja. Etnolog*, VI (1933) p. 31 ss. – Ch. Šegvić, *Die gotische Abstammung der Kroaten. Nordische Welt*. Berlin 1935. Sonderabdruck, p. 1-56.

(2) N. Županič, *Prvobitni Hrvati* (Prethodno saopštenje). Zbornik kralja Tomislava. Zagreb 1925, p. 291-296. – Derselbe, *Les premiers porteurs des noms éthniques de Serbes, Croates, Tchèques et Antes. Etnolog*, II 1928. – Lj. Hauptmann, *Kroaten, Goten und Sarmaten. Germanoslavica* III, 1935. Sonderabdruck, p. 35-325. – Derselbe, *Seoba Hrvata i Srba. Jug. Ist. Časopis*, III (1937) p. 30-61.

Herrscher Lothar (1). In dieser Erklärung sind, wie man leicht merkt, die slavische These vom reinen Slavismus der Kroaten und vom « Serbokroatismus » (beim Grégoire vielmehr « Kroato-serbismus ») mit der neueren soziologischen Richtung in Einklang gebracht und eine Art von Mittelweg gefunden.

Was nun den Wert all dieser Versuche, die kroatische Vorgeschichte aufzuhellen, angeht, muss man gestehen, dass keine von den vorgeschlagenen Lösungen befriedigend ist. Der exklusive Slavismus kann weder den Namen noch die mittelalterliche soziale Eigenart der Kroaten erklären. Županič ist mit seiner alarodischen Hypothese allein geblieben. Die Beweise der Vertreter der gotischen Abstammung der Kroaten wurden von den Linguisten und den Historikern wirksam entkräftet. Die Meinung Grégoire's hat auch ihre Schwächen. Linguisten und Historiker werden wohl kaum die Gleichsetzung der Namen Chrovat-Kuvrat-Kuver anerkennen, welche allem Anscheine nach bei den Einheimischen anders lauteten (Horvat, Kurt, Kuber ?). Ausserdem gibt es, wie es scheint, in den Quellen gar keine Stütze zur Annahme, dass die Bulgaren Kuvrat und Kuver über die slavischen Vorfahren der Kroaten, sei es in Dalmatien oder anderswo, je geherrscht hätten.

IV. Iranische Hypothese Hauptmanns

Die iranische Hypothese, so wie sie von Prof. Hauptmann vorgelegt wurde, fand bei den Fachleuten wenig Zustimmung. Sie stützt sich auf die von M. Vasmer im J. 1923 vorgeschlagene iranische Deutung des tanaitischen Personennamens « Horoa-

(1) « ... Chrovatos, Kouvrat et Kouver sont bien la même personne »· « ...Partout où ce nom de Croate s'est maintenu comme éthnique ou comme toponyme, à Corbetha en Saxe, en Bohème, dans les Carpathes, en Carinthie et ailleurs, il rappelle l'existence et l'extension de ce *regnum Cobrati*, « éphémère » peut-être en un sens, mais qui a duré, tout de même, plus longtemps que l'empire de Charlemagne ou celui de Lothaire. Or, la Lotharingie, la Haute et la Basse, et la Lorraine sont à Lothaire ce que la grande Croatie, la Croatie Blanche, les tribus croates du Nord et la Croatie yougoslave sont à Kouvrat » (*L'Origine et le Nom des Croates et des Serbes. Byzantion*, 17 [1944-45], p. 116, 117).

thos » als « Hu-urvatha » (amicus), die aber von den anderen Iranisten und Slavisten nicht angenommen wurde. Zudem wird man kaum Grégoire widersprechen können, wenn er behauptet: « L'étymologie iranienne de ce nom d'homme ne prouve rien quant à l'origine du peuple lui-même » (p. 91). Die Beweise, welche Hauptmann, ausserhalb der erwähnten Etymologie vorgebracht hat, zeigen nicht so sehr die Tatsächlichkeit der Verschmelzung der iranischen Kroaten mit den Slaven, sondern nur vom historischen Standpunkt aus ihre Möglichkeit, welche schon vorher von den Linguisten Fr. Ramovš (1925) und A. Sobolevskij (1921) ausgesprochen worden ist. Er selbst bemühte sich darzulegen, dass jenseits der Karpathen, nach dem Zerfall der Hunnenherrschaft, ein grosses Reich der Anten (Anthaib) im V. und VI. Jhdt. bestand, welches vom Kaukasus bis Schlesien hin sich ausdehnte und in welchem es neben den slavischen auch tscherkessische und iranische Völkerschaften gab, unter denen irgendwo an der Weichsel auch die Nachkommen jener durch den Namen Horoathos angedeuteten sarmatischen Kroaten sich befanden. H. Grégoire nennt mit Recht die Aufsätze Hauptmanns « intelligents et hardis »; wenn er aber seine Folgerungen als « fantaisies caucasiennes » (90) und « aventureuses théories » (91) kennzeichnet, so scheint das ein wenig stark zu sein. Hauptmann hat eine für die weitere Forschung sehr nützliche Vorarbeit geliefert und den Weg zur richtigen Lösung gebahnt [1]. Man braucht auf diesem Wege, jedenfalls ohne sich bei den kaukasischen Iraniern aufzuhalten, nur etwas weiter in das alte Persien vorzudringen, und dort wird man einen alten iranischen Stamm treffen, die Harauvatiš-Arachosier, deren Benennung die Urform der späteren Namen sowohl des Horoathos von Tanais wie auch der slavischen Kroaten in sich birgt. Wenn man dann im Lichte der modernen Iranistik und der iranischen Altertumskunde die Eigenart der Kroaten weiter untersucht, wird man staunen, wie viel Gemeinsames sie mit den alten Iraniern haben. Ihr Volksname wird zum Schlüssel werden, um manches bisherige Rätsel der kroatischen wie der allgemeinslavischen Vorgeschichte zu ergründen. Dies zu zeigen ist der Zweck der nachstehenden Ausführungen.

[1] S. K. Sakač D. J., *O kavkasko-iranskom podrijetlu Hrvata. Život,* 18 (1937) p. 1-25.

V. Verschiedene Wendungen des Volksnamens

Der kroatische Volksname lautet heutzutage in der kroatischen Schriftsprache und im Volksmunde des grösseren Teiles seiner Träger *Hrvât*, im Plural *Hrváti*, wobei das -r- als reduzierter Vokal gilt [1]. Nur bei den kaj-sprechenden Kroaten, weit um die Hauptstadt Zagreb (Agram) herum, ist die ältere, nicht reduzierte Form *Horvát*, *Horváti* im Gebrauch. Da wird auch die letzte Silbe beim Aussprechen viel stärker und ausgeprägter betont. Früher wurde der Name auch *Haruati*, *Harvati* geschrieben, z. B. in der Chronik von Ragusa (Dubrovnik), in ihrem ältesten Teil (XI. Jhdt.), seltener *Hervati* oder *Arvati*, *Rvati*. Bei den anderen Slaven werden meistens die Formen Horvát, Chorvát, Charvát und Hr'vatin gebraucht. Die lateinische Form lautet *Croati*, *Croatae*, und von ihr stammen fast alle abendländischen Formen des kroatischen Volksnamens. Im Mittelalter gab es Kroaten auch ausserhalb ihres jetzigen nationalen Territoriums: mehr oder weniger starke und zahlreiche kroatische Niederlassungen befanden sich in Kärnten, Steiermark, im ungarischen Pannonien, besonders aber in Böhmen und Mähren. Der böhmisch-kroatische Fürst Slavnik, Zeitgenosse des Porphyrogennetos und Vater des hl. Adalbert (Vojteh), beherrschte fast den ganzen östlichen Teil Böhmens und prägte sogar eigene Münzen. Das spätere Kleinpolen aber hiess noch im X. Jhdt. schlechtweg das Weisse Kroatien. Auch dort kommen gewöhnlich drei Formen des Volksnamens vor: Chrvaty, Chrwaci, Charvaty, Charvaci, Chorvati oder seltener Chrovati. In den alten russischen Texten liest man: Horvaty, Hravaty, Hrvate, Hrovate. In Deutschland hiess das heutige *Corvetha*, südlich von Merseburg, in den Urkunden *Crubate* (1055) und *Gravat* (1086). In den lateinischen Urkunden und bei den mittelalterlichen Chronisten findet man die verschiedensten Entstellungen des kroatischen Volksnamens, woraus man schliessen darf, dass der Name den Schreibern sehr fremd und sonderbar vorkam. Besser war es bei den Byzantinern, die sich bemüh-

(1) Cfr. Cfr. *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, III. Jug. Ak. Zn. i Umj. Zagreb 1887-1891, p. 712-713: Hrvât, Hrváta. — NB: Das kroatische *h* (= ch, griechisch χ) wird in diesem Artikel bei der Transskription des kroatischen Namens beibehalten.

ten, den slavischen Namen möglichst treu wiederzugeben. In Griechenland selbst bestehen noch aus dem VI.-VII. Jhdt. die Ortsnamen *Harvati* (Χαρβάτι) in Attika und in Argolis und *Harváta* (Χαρβάτα) auf der Insel Kreta, stumme Zeugen der einstigen kroatischen Ansiedlungen aus der Völkerwanderungszeit. Bei den Schriftstellern aber kommt nur die phonetische Form *Horvati* in drei Wendungen vor: *Hrovati*: Χρωβάτοι (K. Porphyrogennetos, Theophanes Cont., Skylitzes, Zonaras); *Horovati*: Χωροβάτοι (Bryennios); *Horvati*: Χορβάτοι (Kedrenos, Skutariotes); *Horvatia*: Χορβατία (Akominatos). Nur der späte Chalkokandyles hat Kroatii, Kroatia: Κροάτιοι, Κροατία. Der Araber Mas'udi schreibt *H'rvatin*, Idrisi aber *Horvâsia*. In der angelsächsischen Übersetzung des Orosius, die dem König Alfred zugeschrieben wird, kommt der Name als *Horiti* vor und die isländische Hervararsaga nennt die Karpathen *Harvadja fjöll*, was R. Heinzel und V. Jagić als Chorvatenberge deuten.

VI. Grundformen Harvati-Horvati-Hrvati

Aus dem Gesagten geht klar hervor, dass neben der reduzierten Form *Hrvati*, die wohl jüngeren Datums ist, seit den ältesten Zeiten bei den Kroaten, sowohl im Süden wie in der cis - und transkarpathischen Urheimat, die Wendungen *Harvati* und *Horvati* im Gebrauch waren. Die Form *Horvati* scheint doch die gewöhnlichere gewesen zu sein, wie die ungarische Wendung des Namens Horváth bestätigt; die Ungarn waren ja, nach dem Zeugnis des Porphyrogennetos, schon zur Zeit ihrer Landnahme in Pannonien mit den heidnischen Weisskroaten bald in feindlichen, bald in freundlichen Beziehungen und haben ohne Zweifel aus ihrem Mund ihren Volksnamen gehört und übernommen. Dasselbe geht hervor auch aus den byzantinischen Beispielen, besonders aber aus der Etymologie des kroatischen Namens, wie sie von Porphyrogennetos gegeben wird. In den Werken des Kaisers wird zwar der kroatische Volksname ständig *Hrovati*: Χρωβάτοι und niemals *Horvati* geschrieben. Trotzdem scheint es, dass er den Namen von seinen Gewährsmännern in der richtigen einheimischen Wendung *Horvati* gehört hat, wie man es aus diesen seinen Worten schliessen darf: « Hrovati: Χρωβάτοι erklärt man aus der slavischen Sprache; es bedeutet 'die vieles Land besitzen' » (c. 31). Nun hat sich der Kaiser, der gern etymologisierte, diesmal nicht gut

ausgedrückt, denn das Wort « Hrobatoi » bedeutet im Slavischen gar nichts. Diese, vom Kaiser angegebene Bedeutung bekommt man, wenn man der richtigen Form « Horvat » die griechische Endung « -os » hinzufügt und dabei griechisch denkt. In diesem Falle vernimmt man nämlich zuerst « Hora: Χώρα », was *Land* bedeutet und dann « vathos » βάθος », d. h. Tiefe, Breite, usw., also: *Horavathos*, vieles Land. Der Kaiser hätte demgemäss sagen müssen: das *slavische* Wort *Horvat* würde im *Griechischen Hora-vathos* klingen und *vieles Land besitzend* bedeuten. Die Metathesis *Hrovati* ist bei den Kroaten selbst nirgends bezeugt und ist deshalb sowohl bei Porphyrogennetos wie im Lateinischen eine Entstellung. Sie sollte bei der Erklärung des Namens nicht in Betracht kommen. Jede wissenschaftliche Deutung des kroatischen Volksnamens müsste mit den nationalen Grundformen *Harvati*, *Horvati* rechnen und nur von ihnen ausgehen. Alle Anspielungen an die alten Karpen, an die Karpathen oder an den bulgarischen Khan Kuvrat sind schon rein aus linguistischen und methodologischen Gründen als verfehlt anzusehen.

VII. Versuche der Deutung

Aber man tat, was man konnte, um diesen rätselhaften Namen zu entziffern. Je schwieriger die Erklärung sich zeigte, umso mehr häuften sich neue Versuche: der Etymologie des Porphyrogennetos folgten viele andere und es gibt schon zum mindesten fünfzig Deutungsversuche. Trotzdem sind die Wissbegierde der Forscher und ihr kritischer Sinn bei weitem noch nicht befriedigt. Knapp vor dem zweiten Weltkriege veröffentlichte im Laibacher *Etnolog* der bedeutende slovenische Slavist Rajko Nahtigal seinen im J. 1915 an J. Peisker gerichteten deutschen Brief « über die Etymologie des Wortes Hrvat ». Dem Briefe fügte er hinzu, neben einem gelehrten Kommentar, auch eine bibliographische Übersicht, verbunden mit einer tiefgehenden Kritik aller, seit dem Anfange der Slavistik gegebenen Erklärungen und Etymologien des kroatischen Volksnamens (¹). Es gibt wohl keinen an-

(¹) R. Nahtigal, *Donesek k zgodovini vprašanja o imenu Hrvat. Etnolog*, X-XI (1937-1939), p. 383-411.

dern ethnischen Namen, welcher eine so allseitige und gründliche Untersuchung hervorgerufen hätte. Während man aber aus den Ausführungen Nahtigals ersieht, wie gross das Interesse der Gelehrten für den kroatischen Namen war und noch immer ist, bekommt man anderseits den Eindruck, dass man seine Enträtselung kaum von den Linguisten erwarten darf. Aus dieser Abhandlung Nahtigals entnehmen wir einige, zur weiteren Orientierung dienende Erwägungen, besonders betreffs der verschiedenen Deutungsversuche.

Da die Kroaten Slaven sind, versteht sich von selbst, dass man auch ihren Namen zuerst aus dem Slavischen zu erklären suchte. Aber umsonst. Sowohl die Form als die Betonung sind unslavisch. Ausserdem kann man in keiner slavischen Sprache eine befriedigende Bedeutung des Namens « Hrvat » finden. Sodann zog man in Betracht die Nachricht des K. Porphyrogennetos, dass die dalmatinisch-pannonischen und illyrischen Kroaten in ihre neue Heimat aus Weiss- oder Grosskroatien kamen, das jenseits der Türken (Ungarn) und der « Bagibareia » lag – mit anderen Worten, jenseits der Karpathen war. Lj. Hauptmann hat unwiderruflich bewiesen, dass tatsächlich das krakauische Klein-Polen noch zu Zeiten des Porphyrogennetos den Kern Weiss-Kroatiens bildete, das ausser Galizien und Schlesien, wenigstens zeitweise auch Böhmen, Mähren und die Slowakei umfasste und deshalb mit Recht auch Gross-Kroatien genannt werden konnte. Dieser Bericht des Porphyrogennetos gab vielen Forschern den Anlass, den Namen « Hrvat-Horvat-Harvat » im Zusammenhang mit den Karpathen zu deuten und ihn entweder direkt aus dem Wort « Karpathen » abzuleiten oder vermittelst des germanischen Namens « Harvadja fjöllum », den man für eine germanische Wendung des Wortes « Karpathen » hielt. Obschon aber derartige Erklärungen immer wieder auf den Widerspruch bald der Slavisten, bald der Germanisten stiessen, versuchte dennoch auch Nahtigal eine Lösung auf diesem Wege, tat es aber, wie er betont, « mit aller Reserve », weil ihm die Schwierigkeiten einer solchen Deutung nicht entgingen.

Eine neue Richtung gab der Forschung der Personenname *Horoathos*, *Horouathos* (Χορόαθος, Χορούαθος) welcher in zwei griechischen Inschriften aus dem Anfang des III. Jhdts. n. Chr. vorkommt. Diese wurden an der Donmündung in den Ruinen der Hafenstadt Tanais gefunden und von B. Latyschev im J. 1890 veröffent-

licht [1]. Horoathos hiess der Protektor, πατὴρ συνόδου, einer religiösen Genossenschaft aus der Zeit des Bosporanerkönigs Julius Tiberius Sauromates (175-211) und einer der vier Archonten der Stadt im J. 220. Es handelt sich wahrscheinlich auf den beiden Marmorplatten um eine und dieselbe hochangesehene Person. Die Iranisten Vsevolod Miller und F. Justi sahen in dem Namen einen iranischen Personennamen. Miller erklärte ihn aus dem ossetischen *hor* (die Sonne), *vat* (das Bett), also *Sonnenbett*. Justi aber übersetzte ihn « ihm zugetane Freunde habend ». In dem von M. Rödiger herausgegebenen Werke Müllenhoffs « Deutsche Altertumskunde » (III. 114; Berlin 1892) wird der Name dem zendischen *huraodha* (schön gestaltet) gleichgesetzt. A. Pogodin erklärte im J. 1901 als erster, dass der tanaitische Name als die älteste Form des kroatischen Volksnamens anzusehen sei; da aber die Kroaten Slaven sind, nahm er auch diesen Namen als slavisch an. K. Jireček stimmte zwar dem Pogodin insofern zu, als er auch den tanaitischen Namen für den ersten Reflex des kroatischen Namens auf europäischem Boden zu halten schien; unter dem Einfluss der Iranisten Miller und Justi erklärte er aber, dass der kroatische Name iranischen Ursprungs sei: « ..Danach wäre der Name Chorvat ein Personenname iranischen Ursprungs » [2]. Somit führte er in die Erforschung der Abstammung der Kroaten, wahrscheinlich ohne es zu ahnen, die sogenannte « iranische Theorie » ein, die viel an Ansehen gewann, seitdem drei hervorragende Slavisten, A. Sobolevskij, M. Vasmer und Fr. Ramovš, für die iranische Herkunft des kroatischen Namens, Sobolevskij und Ramovš aber auch für die des Volkes, sich entschieden. Dass der Name *Horoathos* tatsächlich iranisch war, darüber kann kein Zweifel bestehen. Aus der Geschichte wissen wir, dass im II. und III. Jhdt. nach Chr. die einheimische Bevölkerung in Tanais iranisch war. Unser Horoathos war einer der Archonten gerade dieser iranischen Tanaiten. Sein Vater hiess Sandarzios und sein Bruder Hofarnos, – auch iranische Namen. Nur die Bedeutung des Namens *Horoathos* bleibt dunkel.

(1) B. Latyschev, *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae.* Petropoli, vol. II, 1890, num. 430 (p. 237), n. 445 (p. 261).

(2) C. Jireček, *Geschichte der Serben,* I. Gotha 1911, p. 71, Anm. 1.

A. Sobolevskij erklärte den tanaitischen Namen aus den altbaktrischen Worten *hu* (*gut*) *-ravah* (Freiheit) *-at*: « gut-freie ». Seiner Meinung nach beweist der Name « Horoathos », dass irgendwo in der Nähe von Tanais der iranische Stamm der « Horvaten » sass, der nachher zersplittert und von einigen slavischen Gruppen aufgesaugt wurde; von diesen nahm er ihre Sprache an, gab aber ihnen seinen eigenen Namen dafür (1). Sobolevskij kann man also als den wahren Urheber der modernen « iranischen Hypothese » betreffs der Herkunft der Kroaten betrachten. M. Vasmer setzte zuerst im J. 1921 *Horoathos* dem iranischen *haurvatar* (Viehzüchter), dann im J. 1923 dem *hu-urvatha* (amicus) gleich (2). Diese letzte Deutung, vom Historiker Lj. Hauptmann als die passendste angenommen, wurde durch seinen Einfluss ziemlich volkstümlich. Auch der slovenische Slavist Fr. Ramovš sieht ähnlich wie Sobolevskij in den ursprünglichen Trägern des kroatischen Namens Iranier, ohne jedoch eine eigene Deutung des Namens vorzulegen. Für die Möglichkeit, dass die alten Kroaten Iranier sein konnten, bringt er als Beleg ein slavisiertes iranisches Wort aus der volkstümlichen Einsetzung der alten kärntnischen Herzoge, die einst im « Kroatengau » Kärntens vollzogen wurde. Seine diesbezüglichen Ausführungen hat Ramovš in der deutschen Zusammenfassung seines slovenischen Aufsatzes über die urslovenischen « Edlinge » (kasezi) so ausgedrückt: « Das Nebeneinander von Χορόαθος und Σέρβοι im Dongebiet und das einige Jahrhunderte später auftauchende Nebeneinander von *Kroaten* und *Sorben* im Karpathen - und Elbegebiet sowie die Sarmaten in Ungarn weisen auf Wanderungen der Völker aus der asiatischen Sarmatia nach Mitteleuropa und lassen eine etymologische Verbindung zwischen Χορόαθος und *Kroaten* zu. Da Χορόαθος ein sarmatischer (iranischer) Name ist, kann man auf sarmatische Abstammung der Kroaten schliessen. Auch der Name des Herzogsbauern *Juri Schatter* (*Čater*), der uns neben den Namen *Herzog* und *Edlinger* überliefert ist und eine Würdebezeichnung in sich zu bergen scheint, lässt sich auf iran. Xšaϑρα– zurückführen und beleuchtet die Sprache der Begründer der einstigen Kroatengraf-

(1) А. И. Соболевскій, *Русско-скифские этюды*, I-XII. *Изв. Русск. Яз. и Слов.*, 26 (1921) p. 8-9.

(2) M. Vasmer, *Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven, I. Die Iranier in Südrussland*. Leipzig, 1923, p. 56.

schaft in Kärnten, in deren Grenzen später die Herzogseinsetzung stattgefunden hat ». So weit Ramovš (¹). Von den anderen bedeutenderen Slavisten bekämpfte A. Brückner ausdrücklich die iranische Theorie; A. Meillet und A. Vaillant führen nur die Meinung Sobolevskij's an, ohne etwas dazu zu sagen; Nahtigal gibt zwar zu, dass der tanaitische Name wahrscheinlich iranisch sei, sieht aber nicht ein, wie man nach den philologischen Regeln alle Wendungen des Namens der slavischen Kroaten aus ihm ableiten könnte; überhaupt leuchtet ihm der Zusammenhang selbst zwischen diesem *Personen*namen und dem *Volks*namen der Kroaten nicht genug ein.

Neben der « iranischen Theorie » wurden in den zwei letzten Jahrzehnten noch einige andere Versuche gemacht, das Rätsel des kroatischen Namens und Volkes zu lösen. G. Iljinskij und M. Budimir suchten die Wurzel des kroatischen Namens im Indoeuropäischen, K. Oštir und N. Županič hingegen im Alarodischen; der erste in Verbindung mit den Karpathen, der zweite mit den kaukasischen « Harimati ». Der Japhetist N. J. Marr hielt den Namen « Hor-vat » für eine einfache aspirierte Umwandlung des Namens « Sar-mat », wozu sein Anhänger N. Deržavin hinzufügte, dass auch der Name « Serb » nur eine dialektische Variante des « Sar-mat » sei. Für J. Leers stammt der Name « Hrvat » vom germanisch-gotischen « Hreidjgotar » ab, für J. Rus aber vom « Hrôthgutans ». M. Vasmer hält die erste Deutung für « bombensicher falsch », die zweite für « ebenfalls völlig unbrauchbar » Wie man sieht: quot capita, tot sensus! Der in der slavischen Altertumskunde ausserordentlich bewanderte Gelehrte L. Niederle müsste heutzutage dasselbe wiederholen, was er nach dem ersten Weltkrieg in seinem « Manuel de l'antiquité slave » gesagt hat, d. h.: « Le nom des Croates demeure obscur quant à son étymologie ». Derselben Meinung ist noch in unseren Tagen R. Trautmann: « Die Deutung des (kroatischen) Völkernamens ist bisher nicht gelungen « (²).

(¹) Fr. Ramovš, *Praslovensko « kaseg » « Edling »*. *Razprave*, II (1925) p. 325.

(²) L. Niederle, *Manuel de l'antiquité slave*. Paris, vol. I, 1923, p. 91. – R. Trautmann, *Die slavischen Völker...* p. 54.

VIII. Neue Methode

All diese vergeblichen und widerspruchsvollen Versuche der Deutung des kroatischen Namens, zu denen im J. 1945 noch die Ansicht Grégoire's kam, beweisen zur Genüge, dass man die Lösung dieses Rätsels, wie schon oben gesagt, wirklich nicht von den Linguisten erwarten darf. Die Philologen behandelten den kroatischen Volksnamen geradeso, wie die Paläontologen in irgendeinem Museum einen alten dürren Knochen untersuchen würden, von dem man nicht weiss, wo sein erster Fundort sich befindet. Der Name wurde bei der Erforschung meistens zu abstrakt genommen, d. h. entweder ohne Beziehung zu seinen jeweiligen lebendigen Trägern oder in einem zu engen zeitlichen und räumlichen Rahmen. Die Antwort wurde mehr in den Wörterbüchern als in den historischen Quellen und Ereignissen gesucht. Das erste Wort führten die Philologen, – Slavisten, Germanisten, Iranisten, usw. –, die Historiker aber nahmen achtungsvoll ihre Lösungen an und wählten aus ihnen jene aus, die ihnen vernünftiger und sachlicher erschien. Der Gang der Forschung hätte aber gerade umgekehrt sein sollen. Es wäre die Aufgabe der Historiker gewesen, mit Hilfe der genetischen und vergleichenden historischen Methode einerseits die wahre einheimische Form des Namens, anderseits seine Entwicklungsstadien und seine Urform festzustellen. Wäre diese Vorarbeit geleistet worden, hätten die Linguisten ein zuverlässiges Material vor Augen bekommen für die endgültige Lösung der Frage sowohl über die Bedeutung des Namens « Hrvat », als auch über seine und seiner ersten Träger Herkunft. Das ist bis jetzt noch nicht geschehen, wenigstens nicht in genügendem Masse, und sollte nun versucht werden.

IX. Volksname als Personenname

Aus dem bisher Gesagten kann als sicher gelten, dass die Wendungen *Hrvat-Horvat-Harvat* die einheimischen Formen des kroatischen Volksnamens sind, alles andere nur fremde Entstellungen. Ausserdem haben wir gesehen, dass man in der Suche nach der Urform dieses Volksnamens bis nach Tanais am Don gelangt ist und dass Pogodin, Jireček, Sobolevskij, Vasmer, Ramovš, Županič und Hauptmann in den tanaitischen Personennamen *Ho-*

roathos-Horouathos den ersten Reflex des kroatischen Volksnamens auf europäischem Boden sahen. Und zwar taten sie das mit Recht. Denn erstens ist die Ähnlichkeit des tanaitischen Namens *Horuathos*, ΧΟΡΟΥΑΘΟΣ, mit der von Porphyrogennetos gegebenen Etymologie des kroatischen Volksnamens *Hora-vathos*, Χώρα–βάθος, und mit der jetzigen einheimischen Form *Horvat* geradezu verblüffend. Ausserdem muss die Tatsache hervorgehoben werden, dass bei den Kroaten seit den ältesten Zeiten bis auf unsere Tage der Volksname auch als Personen- und als Beiname gebraucht wird. So heisst schon beim Porphyrogennetos einer der Anführer der Kroaten Χρώβαθος d. h. Horvat. Von den späteren Beispielen ist das lehrreichste der Name des mächtigen kroatisch-bosnischen Grossherzogs Hrvoje Vukčić Hrvatinić († 1416). Sein Vorname *Hrvoje, Hrvo*, ist die liebkosende Bezeichnung für *Hrvat, Hrvatin*; Vukčić ist der Abstammungsname (Patronymikum) von Vukac; *Hrvatinić* ist der Familienname (*Hrvat-in-ić*). Schon deswegen ist in der Annahme des tanaitischen Namens auch die von einigen Gelehrten gemachte Folgerung (aus dem Personennamen) an und für sich durchaus berechtigt, nämlich irgendwo in der Nähe von Tanais oder im Schosse der iranischen Völkerfamilie überhaupt ein gleichnamiges iranisches Volk festzulegen, von dem die slavischen Kroaten abstammen. Allerdings bleibt man damit noch immer nur im Bereiche der reinen Möglichkeit. Um auf den Boden der geschichtlichen Wahrheit zu treten, müsste man das tatsächliche Bestehen der iranischen «Horouaten» durch irgend eine zuverlässige Nachricht bestätigt finden. Nun fehlen glücklicherweise solche Bestätigungen nicht. Nur hat man sie nicht im asiatischen Lebensraum der Iranier gesucht, von wo im Laufe eines Jahrtausends iranische Reiterscharen unter immer neuen Namen periodisch abwanderten und auf den osteuropäischen Boden kamen.

X. Neue altpersischen Quellen

Wenn man einen Blick in die Völkerlisten der achämenidischen Keilinschriften wirft, wird man mit Befriedigung einen Namen entdecken, *Harahvatiš*, der der Prototyp des tanaitischen Personennamens und des kroatischen Volksnamens sein dürfte. Diese *Harahvatiš* sind einigemal von Darius I. Hystaspes unter seinen Völkern erwähnt worden. Ausserdem ist in den *Avesta*,

den hl. Büchern der Parsen, die Rede von einem schönen iranischen Lande *Harahvaiti,* in welchem ohne Zweifel die erwähnten *Harahvatiš* wohnten. Steckt in diesen zwei Namen nicht die Urform der slavischen Wendung *Harvati*? Der Name *Harahvaiti* kommt beim griechischen Geographen Isidoros von Charax, der im Auftrage des Kaisers Augustus das Partherreich bereiste, als *Horohoád*, Χοροχοάδ, vor. Bildet nicht diese Form den Übergang zum tanaitischen *Horoath-os* und zum slavischen *Horvát,* mit welchem sogar die Betonung an der letzten Silbe gemeinsam ist? Es ist auffallend, dass man in den altiranischen Quellen dieselbe zweifache phonetische Wendung *Har-* und *Hor-* findet, die im Slavischen seit den ältesten Zeiten zu beobachten ist. Jedenfalls sollte die Forschung hier einsetzen und diese eigentümlichen Zusammenhänge aufhellen (1). Fangen wir zuerst mit dem Zeugnis der Avesta an.

In dem *Videvdat*, einem der ältesten Teile der Avesta, zählt Ahura Mazdah seine Schöpfungswerke auf, und sagt unter anderem: « ... Als den zehntbesten der Orte und Stätten schuf ich, Ahura Mazdah, das schöne HARAHVAITI; aber ihm (Harahvaiti) schuf als Landplage der vielverderbliche Anra Mainyav die üblen Untaten, (die auch durch Leibesstrafen) nicht gesühnt werden können, die im Leichenvergraben (bestehen) » (2). Aus diesem Texte erfahren wir nur, dass das Harahvaiti schön war und seine Bewohner, den Vorschriften des Zarathustra zuwider, die Leichen nicht verbrannten. Näheres über die Lage dieses Landes und seine Bedeutung finden wir in den Berichten des Grosskönigs Darius I. und bei Isidoros von Charax.

Der Grosskönig Darius I. Hystaspes (522-486 v. Chr.), von dem zahlreiche Keilschrift-Texte im letzten Jahrhundert entdeckt wurden, führt in drei Inschriften die Namen der bedeutendsten Völker seines gewaltigen Reiches an, und zwar: 1) in der weltberühmten Behistun-Inschrift v. J. 520-519; 2) in der Persepolis *e* vom J. 516 v. Chr. und 3) an seinem Grabdenkmal Nakš-i-Rustam, vom J. 486/5 v. Chr. In allen drei werden auch die *Harahvatiš* erwähnt. Nehmen wir z. B. den Text von Behistun (Bagastana,

(1) S. K. SAKAČ D. I., *Historijski razvoj imena Hrvat od Darija I. do Konstantina Porfirogeneta. Život*, 23 (1942) p. 3-20.

(2) Fritz WOLFF, *Avesta, die heiligen Bücher der Parsen.* Strassburg 1910, p. 318.

Bisutun), der in der metrischen Übersetzung Fr. W. Königs folgendermassen lautet:

« Es kündet König Dārejawōš:
König war ich nach Oramazda's Willen
dieser Völker, die mir dienend nahten:
Pārsa, Uvaža, Bābiruš,
Assur, Araber, Mudrāja,
die Inseln, Sparda, Jonier,
Māda, Armina, Katpatuk,
Pārthawa, Zranka, Haraiwa,
Hwarazmiš, Bahtriš, Suguda,
Gandāra, Saka, Sataguš,
HARAHWATIŠ, und Maka:
volle dreiundzwanzig Völker »... (1).

In den beigefügten elamischen und babylonischen Keilschrift-Übersetzungen kommt der Name « Harahvatiš » etwas entstellt vor: in der elamischen steht « harraumatiš », in der babylonischen aber (im § 45) « aruhaatti ». Von der Satrapie « Harahvatiš » ist in derselben Inschrift noch dreimal die Rede, in den §§ 45, 47, 48, wo die Geschichte des Aufstandes des Persers Vahjazdata, des zweiten Pseudo-Smerdis, erzählt wird. König hebt hervor, dass das Wort « dahju », dessen Darius bei der Aufzählung der Völker sich bedient, in der Verwaltungssprache dieser Zeit sowohl « Land » (Provinz) wie (das diese Provinz bewohnende) « Volk » bedeutet.

« Harahvatiš » bezeichnete die grosse südöstliche an Indien grenzende persische Satrapie, die der heutigen südlichen Hälfte Afghanistans zusammen mit dem Belutschistan und den östlichen Teilen Irans entspricht. Von den Griechen wurde sie später « Arachosia » genannt (2).

(1) Fr. W. KÖNIG, *Relief und Inschrift des Königs Dareios I. am Felsen von Bagistan*. Leiden 1938, p. 36-37. – Fr. SARRE und E. HERZFELD, *Iranische Felsreliefs*. Berlin 1910. – F. H. WEISSBACH, *Die Keilinschriften der Achämeniden*. Leipzig 1911, p. 10 (NB. Weissbach schreibt: harauvatiš!).

(2) Cfr. PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, II, 1896, p. 368: Arachosia. ... *Haraᶜuvati* (TOMASCHEK).

XI. Umwandlungen der Urform des Volksnamens

Bald nach dem Tode Darius I. fing der Verfall der altpersischen Sprache an und manche von ihm erwähnte Namen, darunter auch « Harahvatiš », lauteten im Volksmunde anders als in seinen Inschriften. So z. B. wird in einer Inschrift des Xerxes der Name « Harahvatiš » im altpersischen Text zwar so geschrieben, wie früher in den Darius-Inschriften, aber in der beigefügten akkadischen (babylonischen) Übersetzung fehlt schon das Endsuffix « -iš »; es lautet nur: « Arrahut ». Dazu bemerkt der Herausgeber der Xerxes-Inschrift E. Herzfeld: « Bei den ak(adischen) Namenformen fällt die Häufigkeit endungsloser Formen auf: arrahut, partu, bāhatar, huvārazam... Daher muss untersucht werden, ob nicht schon in Xerxes' ersten Jahren unflektierte Wörter im altpersischen gesprochen wurden (1). Derselbe Iranist hat schon in einem früheren Aufsatz festgestellt : « ... Wie alles bei Xerxes absinkt, 485-464, so auch das Können der Schreiber. Es wurde auch schwerer, je weiter der Abstand zwischen geschriebener und gesprochener Sprache wurde. Die kurzen Xerxes-Inschriften sind daher viel fehlerhafter, als die des Dareios... Ihre Fehler zeigen neben lautlichen Veränderungen auch vulgärsprachliche Grammatik an » (2).

Dass auch der Name « Harahvatiš » allmählich nicht nur endungslos wurde (Harahvat), sondern auch lautliche Veränderungen erlitt, erfahren wir aus den Entstellungen dieses Namens bei den hellenistischen Schriftstellern.

Die Griechen lernten die Namen « Harahvatiš », « Harahvat » erst während der Eroberungszüge Alexanders des Grossen (356-323 v. Chr.) kennen. Die Mazedonier sprechen nur vom persischen Volke « Arahotoi ». Nach Arriānos († etwas vor 180 n. Chr.), der die Geschichte des Alexander-Feldzuges gegen Persien nach alten Quellen schildert, waren die Arahotoi ein Reitervolk. Ihr Land als solches wird nicht erwähnt, weil nach iranischer Sitte nicht das Land das Volk repräsentiert, sondern umgekehrt das Volk das Land, wie es auch später bei den alten Kroaten der Fall

(1) E. Herzfeld, *Xerxesverbot des Daiva-cultes. Archaeol. Mitt. aus Iran* (AMI), 8 (1937) p. 73.

(2) E. Herzfeld, *Die Silberschüsseln Artaxerses I. und die goldene Fundamenturkunde des Ariaramnes.* AMI, 8 (1936) p. 48.

war. Erst später, nach einer weiteren Entstellung, sprechen die Griechen sowohl von den « Arachosioi » wie von Arachosia ». Wichtig für die weitere Forschung ist die Betonung der Endsilbe beim Namen « Arahotós », Arahotói ». Daraus darf man schliessen, dass auch die Einheimischen die Endsilbe ihres Namens betonten, also « Harahvát », ähnlich wie es teilweise noch die heutigen Kroaten mit ihrem Namen tun.

XII. Zeugnis des Isidoros von Charax

Das wichtigste Zeugnis der allmählichen Umwandlung des alten Namens « Harahvatiš » in « Horohvat » finden wir beim griechischen Geographen Isidoros Charakenos, der aus Charax am Persischen Golf stammte und im ersten Jahre vor Christi Geburt seine « Stathmoi Parthikoi », Mansiones Parthicae, schrieb. Es ist eine zwar knappe, aber verhältnissmässig sehr genaue Beschreibung der wichtigen persischen Militärstrasse, auf welcher Alexander der Grosse bis nach Indien vordrang. Isidoros hat persönlich den Weg zurückgelegt und die Entfernungen gemessen. So kam er bis nach « Arochosien », der letzten Provinz des Parther-Reiches, das nun Caius Caesar († 4 n. Chr.), für den Isidoros schrieb, nach Alexanders d. Gr. Beispiel zu erobern beabsichtigte. Das, was Isidoros in dieser seiner Beschreibung von « Arachosien » sagt, ist für die Erforschung des Ursprunges des kroatischen Volksnamens und des kroatischen Volkes selbst von entscheidender Bedeutung, weil es das Bindeglied zwischen der achämenidischen und der tanaitischen Form des späteren slavischen Namens « Horvat » ausmacht. Isidor sagt:

« . . . 19. Dann (folgt) Arachosia: schoinoi 36 (=ca 162 km). Dieses wird von den Parthern Weiss-Indien genannt. Dort befinden sich die Stadt Biýt und die Stadt Fársana und die Stadt Horohoád (Χοροχοάδ) und die Stadt Demetriás; dann Alexandropolis, die Metropole Arachosiens. Diese ist griechisch und wird vom Flusse Arahotós (᾿Αραχωτός) durchflossen. Bis dahin reicht die Herrschaft der Parther » (¹).

(¹) C. Müller, *Geographi Graeci Minores*. Paris, vol. I, 1855, p. 254. – Derselbe, *Tabulae in Geographos Graecos Minores*. Paris, pars I, 1882, tabula X. – Über Isidoros selbst: Pauly-Wissowa, 9, 2064-2068 (Weissbach) und, dagegen, E. Herzfeld, AMI, IV (1932) p. 4-8.

Hier haben wir im Griechischen drei Namen, die dem alten achämenidischen « Harahvatiš », « Harahvat » entsprechen: den mazedonisch-griechischen Namen « Arahotós », den hellenistischen « Arachosia » und den einheimischen, den Isidoros als « Horohoád » vernahm und niederschrieb. Wenn wir nun die aus den Inschriften bekannte altpersische Form « Harahvat-iš » vor Augen halten, müssen wir annehmen, dass der Fluss « Arahot-ós » und die Stadt « Horohoád » von den einheimischen Iraniern tatsächlich « Horohvát » genannt wurden. Der alte Name hat also bei der einheimischen Bevölkerung im Laufe der fünf Jahrhunderte eine ähnliche phonetische Umwandlung erfahren, wie z. B. der Name « Ahuramazda » der achämenidischen Inschriften, der später « Ohormizd », « Hormuzd » usw. ausgesprochen wurde.

Bei Isidoros tragen den Namen « Horohvát »: 1. das Land, 2. die einheimische Hauptstadt in der Nähe der griechischen von Alexander dem Gr. gegründeten Stadt Alexandropolis oder Alexandreia Arahotón, und 3. der durch die Hauptstadt fliessende Fluss. Eine überraschende Analogie finden wir im heutigen Kroatien, in der Umgebung der Hauptstadt Zagreb (Agram), wo das Land im Dialekte *Horvát*-ska (Kroatisches, d. h. Land), eine Ortschaft an der Peripherie der Hauptstadt *Horváti* (Kroaten), und ein Flüsschen etwas nördlicher im Zagorje *Horvát*-ska (Kroatisches, d. h. Flüsschen) heissen. Nebenbei sei bemerkt, dass ebenso wie im Kroatischen auch bei Darius der Name des Landes in der Form des Adjektivs vorkommt: *Harahvatija*, das Land der *Harahvatiš*.

XIII. Übergang zur slavischen Form

Wichtig für die Erklärung des heutigen slavischen Namens ist die Betonung, die Isidoros zum Glück notiert hat und die sowohl bei ihm, wie bei einem Teile der heutigen Kroaten auf die Endsilbe fällt. Gerade die Betonung gibt uns den Schlüssel zur Lösung des Rätsels, wie aus dem iranischen « Horohvát » das slawische « Horvát » entstehen konnte. Bei der etwas schnelleren Aussprache wurde nämlich das schwache « h » in der Mitte nicht vernommen, das mittlere « o » aber verschmolz sich mit dem folgenden betonten « vát ». Wir sehen wirklich die griechischen

Schreiber in Tanais bei der Wiedergabe dieses Namens schwanken. Auf der ersten Tafel, die aus der Regierungszeit des bosporanischen Königs Sauromates (175-211 n. Chr.) stammt, kommt der Name zweimal vor, zuerst als « Horouathos », dann als « Horoathos ». Auf der zweiten Tafel, die im J. 220 n. Chr. geschrieben wurde, steht « Horoathos ». Die Betonungen sind da nicht angegeben, weil beide Tafeln in Maiuskeln geschrieben sind. Als nachher nach der Slavisierung die ursprüngliche iranische Bedeutung des Namens in Vergessenheit geriet, fiel die Mitte einfach aus: anstatt « Horohvát » entstand das für die Slavisten so rätselhafte « Horvát » und dann noch weiter reduzierte « Hrvât ».

Jedenfalls beweisen sowohl der ununterbrochene Gebrauch der Kroaten selbst wie einige sehr alte alt-slavische Zeugnisse und besonders die tanaitischen Inschriften im Zusammenhange mit den Worten des Isidoros Charakenos, dass die Form « Horvát » eine der richtigen » einheimischen Namensformen ist. Ebenso unterliegt es keinem Zweifel mehr, dass der Name iranischen Ursprungs ist und vom altpersischen « Harahvatiš » herrührt. Dieser Name ist seinerseits, zusammen mit dem avestischen *Harahvaiti*, die Urform der anderen kroatischen Wendung *Harvat*, die im Lauf der Zeit bei den jetzigen Kroaten in Vergessenheit geraten ist.

Nachdem nun dies erkannt und erwiesen worden ist, wird es nicht mehr schwer sein, die ursprüngliche Bedeutung des Namens kennenzulernen.

XIV. Ursprüngliche Bedeutung

Der Name « Harahvatiš », ursprünglich nur eine geographische Bezeichnung, lautete « Harahvati » oder « Harahvaiti », adj. femin. von « harahvant » und bedeutete « die reich an Seen ist », also eine wasserreiche Gegend (1). Wenn man sich nun an der geographischen Karte das südliche Afghanistan anschaut, wo der

(1) Chr. BARTHOLOMAE, *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg 1905, Sp. 1788. – E. HERZFELD, *Zarathustra*. AMI, I (1929) p. 13: « ... Harahvatiš. Dieser Name ist eigentlich Flussname... »; p. 14: « Harahvatiš ist Appellativ und kommt im iranischen Gebiet nochmals vor. Tiglath Pileser III. nennt... a - r a - q u - u t - t u in der langen Liste nordwestiranischer Landschaften, vor 729, ... zwischen Agbatana und den inneren nordöstlichen Grenzen Elams... Die Gleichheit der Namen sagt nichts für sachliche Gleichheit ».

Kern des alten « Harahvati » war, wird man sich leicht überzeugen, dass diese Gegend wirklich mehrere Seen hat und im Vergleich mit den anderen Teilen der iranischen Hochebene die wasserreichste ist. Im Laufe der Zeit begann dieser geographische Name auch den Stamm zu bezeichnen, der diese Gegend besiedelte, und er wandelte sich allmählich in den Stammesnamen um, wie es ähnlich bei den späteren Südkroaten mit den geographischen Namen « Narentaner », « Bosnier, Bosniake » geschah.

Wie wir sahen, hatte « Harahvati » schon zu Zeiten des Darius I. die doppelte Bedeutung, der Satrapie und ihrer Bewohner, bei den Griechen aber, – Herodot ausgenommen –, ist der Name « Arahotoi », « Arahosioi » als Bezeichnung der Bewohner des « Harahvati » schon ganz geläufig, und einen anderen Namen für sie kennen sie überhaupt nicht.

XV. Harahvatiš = Samana

Den Iranisten J. Markwart und E. Herzfeld ist aufgefallen, dass Herodotos, der nur ein halbes Jahrhundert nach Darius schrieb (ca 448 v. Chr.) und ausführliche Nachrichten über die Völker des persischen Reiches bietet, weder in der Tributliste noch im Katalog des Xerxesheeres von Harahvatiš-Arachosien spricht. Er scheint diesen Namen überhaupt nicht zu kennen. Markwart erklärt es dadurch, dass die « Harahvatiš » bei Herodot unter zwei anderen Völkernamen einbegriffen sind, einmal – und zwar unrichtig – als « Paktyes » und zweimal als « Thamanaioi ». « Aus Herodot, sagt er, ist... zu entnehmen, dass « Paktyes » im Gegensatze zu den rein geographischen Bezeichnungen « Harahuwatiš » und (aw.) « Haetumant », ein echter Volksname war, der in älterer Zeit eine umfassendere Bedeutung hatte und auch die Arachosier einschloss. Diese werden in dem Verzeichnis der Steuerbezirke (3, 93) und in der legendenhaften Erzählung Her. 3, 117 unter der epischen Bezeichnung « Thamanaioi » d. i. ap. « Thamana » + aw. Sāma aufgeführt, wären aber im Kataloge des Xerxesheeres gar nicht vertreten, wenn sie nicht unter den « Paktyes » einbegriffen wären » (1).

E. Herzfeld hat neulich die Ansicht Markwarts, dass « Thamanaioi » der ursprüngliche Stammesname der « Harahvatiš » war,

(1) J. Markwart, *Untersuchungen zur Geschichte von Êran.* Leipzig 1905, p. 176.

angenommen und mit einem neuen aus den Avesta genommenen Beispiel beleuchtet. Er weist nämlich darauf hin, dass der sagenhafte Drachentöter Krsaspa in Jašt 13, 61 u. 136 « der Sama » heisst, die Krsaspasage aber eine *arachosische* Ausbildung desselben indo-arischen Urmythos ist, der in Indien unter den Namen Indra und Vrtra, im West-Iran (Medien) aber als Thraetaona und Ažidahaka gesungen wurde. Herzfeld schreibt: « Ich gebe meine frühere Gleichung « Thamanaioi » = Čaman, Landschaft in Arachosien, auf und nehme Markwarts Gleichung an (d. h. altpers. « Thamana »=awest. Sama). Die ap. Inschriften nennen den ethnischen Namen des iranischen Stammes, der Arachosien besiedelte, nicht, sondern gebrauchen nur den geographischen Namen H a - r a h v a t i š, bzw. das adj. h a r a h v a t i j a . Herodot kennt keine Arachosier, die Griechen kennen den geographischen Namen erst seit Alexander. Aber Herodots « Thamanaioi » stammen aus der Tributliste, über Hekataios aus einem amtlichen Dokument der achämenidischen Verwaltung, in dem die Namen in ap. Form erscheinen können. Die « Thamanaioi » sind die h a r a h v a t i j a mit ihrem ethnischen Namen: der Z a n t u š (Stamm), der H a - r a h v a t i š besiedelte. Bei Herodot III, 117 treten die « Thamanaioi » neben Sarangen und andern in der in Ostiran spielenden Sage vom Stauwerk am Fluss Akes auf, die Herodot nach ap. Vermittlung erzählt, also in einem Gebiet, wo die Krsaspa-Samasage beheimatet ist, so dass sich die Parallele von Sāma=ap. Thāmāna=H a r a h v a t i j a aufdrängt: sāma plus ethn. oder patron. Suff. – a n a. S ā m a muss als Name des Z a n t u š, nicht eines v i s (Familie) verstanden werden. Krsaspa wird durch dieses Ethnikon als der Arachosier bezeichnet, in Übereinstimmung mit der Verörtlichung seiner Sage in P i š i n a h – P i - š i n »... « Verörtlicht ist der Mythos nach Jašt 5, 37 in v a r i š P i š i n a h , d. i. P i š i n in Arachosien »... « Die Heimat der Krsaspasage ist Arachosien, H a r a h v a t i š » (1).

Der Beiname also des Krsaspa « Sama » bedeutet, dass er dem Stamme Samana oder den Thamanaioi Herodots gehörte, somit ein « Horohvat » war. Nach Herzfelds Meinung ist die Krsaspasage etwa im VII. oder VIII. Jhdt. v. Chr. entstanden, d. h. nach der Einwanderung des bedeutenden iranischen Stammes Samana in die wasserreichen Gegenden des Ost-Iran. Für die weitere Deu-

(1) E. Herzfeld, *Mythos und Geschichte.* AMI, VI (1934) p. 6-7.

tung des Namens Samana verweist Herzfeld auf Justi, nach dem « Thamana » dem avestischen « thamanhvant » gleicht und weiter auf Hertel, der behauptet, dass dies die altpersische Schreibung für das vedische śam- und das griechische kam- sei und « tatkräftig » bedeutet. Derjenige Teil der Iranier, der zum Unterschiede von andern Stämmen, Medern, Persern, Parthern... die « Tatkräftigen » hiess, wurde also den obigen gelehrten Ausführungen gemäss mit der Zeit nach seiner neuen Heimat *Harahvatiš-Horohvat* genannt, bis schliesslich dieser geographische Name den früheren uralten Stammesnamen in Vergessenheit geraten liess und zum einzigen Stammesnamen wurde.

XVI. Gründe der Berühmtheit

Ein Grund zu dieser Umwandlung des Stammesnamens wird wohl der Wert und die Wichtigkeit der Satrapie « Harahvati » innerhalb des altiranischen Weltreichs gewesen sein. Nach Herzfelds Untersuchungen bestand zur Zeit des Kyros, Kambyses und während der ersten Regierungsjahre des Darius ganz Iran aus nur fünf sehr grossen Satrapien: 1. Mada, 2. Parsa, 3. Parthava, 4. Bahtriš, 5. Harahvatiš (1). Von diesen fünf aber war Harahvatiš-Horohvat sowohl damals wie auch später die reichste und die schönste. Dass es die reichste Satrapie war, ersieht man aus der Tributliste Herodots: Parsa, als die damals regierende Satrapie, zahlte nichts, Parthava musste 200 Talente, Bahtriš 360, Mada 400, Harahvatiš aber 600 Talente in die Reichskasse liefern. Von den nichtiranischen Satrapien zahlten nur Babylonien und Ägypten mehr: Babylonien 1.000, Ägypten 700 Talente. In Harahvatiš gab es auch Elefanten; denn in den Gründungsurkunden von Susa sagt Darius: « Elfenbein, das hier verarbeitet ist, wurde aus Kuš und Sind (hača Hindauv) und Arachosien (*hača Harahvatija*) gebracht » ... Dass aber Harahvati schön war, behauptet kein geringerer als Ahura Mazdah selbst in den Avesta, wie wir es schon oben sahen. Im Prolog des Videvdat (1, 12), wo er seine Schöpfungen aufzählt, sagt er: «... Als den zehntbesten der Orte

(1) E. Herzfeld, *Zarathustra*. AMI, I (1929) p. 79-80. – W. Hinz *Das erste Jahr des Grosskönigs Dareios. Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellschaft* (ZDMG), 93 (1939) p. 139-142. Derselbe, *Zu den altpersischen Inschriften von Susa.* ZDMG, 95 (1941) p. 235.

und Stätten schuf Ich, Ahura Mazdah, das schöne Harahvaiti...» Kein Wunder also, dass der Name eines solchen Landes den alten Stammesnamen verdrängen konnte; dass man es zum poetischen Vaterlande der überirdischen Heroen, wie es Krsaspa war, machte und dass seine Bewohner gern ihren Landesnamen als Personennamen brauchten und von Fremden mit ihm bezeichnet wurden. Dies erklärt uns wenigstens zum Teil das Rätsel der Zähigkeit, mit der dieser altiranische Name im Laufe von fast drei Jahrtausenden noch immer sich hält und zwar nicht in seinem Ursprungslande, sondern im heutigen Kroatien, wohin er auf dem ungeheuren Umweg vom Indischen Ozean her über den Kaukasus und die russische Steppe mit der slavischen Völkerflut und dem Sturm der Völkerwanderung hingetragen wurde. Es ist interessant, dass gerade im VII. Jahrhundert, als unter den Schlägen der siegreichen Araber zusammen mit dem sassanidischen Grossreich, auch das reiche und schöne Harahvati-Horohvat zugrunde ging, weit im Westen, an den Ufern der Adria, ein neues «Harahvati» unter dem etwas abgekürzten Namen *Harvati, Horvati* entstand und die glorreiche Existenz der ehemaligen Samana-Horohvat fortsetzte.

XVII. An den Flüssen Don und Weichsel

Hier aber drängen sich folgende Fragen auf: wenn das alte Harahvati so schön und so reich war, warum wurde es von einem Teile seiner Bewohner verlassen und wann wanderten dieselben in die pontischen Steppen aus und brachten den Namen Horohvat an die Ufer des Don? Diese Fragen sind berechtigt, aber nicht leicht zu beantworten. Für die weitere Forschung bleibt da ein weites und unbearbeitetes Feld offen. Vorläufig könnte man sich mit der folgenden Hypothese begnügen. Aus den gelehrten Ausführungen des A. Herrmann über die iranischen Saken folgt, dass die Pamir-Saken, aufgestachelt von den Chinesen, den kleinen griechischen Staat Kophen (Kabul), den letzten Rest des einstigen mächtigen griechischen baktrisch-indischen Reiches, um das J. 60 v. Chr. eroberten und von da weiter nach Indien vordrangen. Am Indus gründeten sie zwei Satrapien, in Taxila und Mathura, unter der Herrschaft des Amorges (Moga). Ein Zweig dieser Saken fiel von Indien aus durch den Bolan-Pass ins Herz des alten Harahvati ein und schuf sich da am unteren Hil-

mend, um den Hamunsee herum, ein kleines Königreich, Sakastana, heute Sistan (1). Vor ihrem Einbruch wohnten da unter den anderen auch die noch von Kyros dem Grossen berühmten Ariaspai, d. h. « Besitzer folgsamer Rosse », deren freie Gauverfassung Alexander der Grosse bestätigt hatte (2). Es ist nun möglich und auch sehr wahrscheinlich, dass diese und andere Horohvaten, die den vom Osten her einbrechenden halbwilden Saken nicht unterstehen wollten, nach den erfolglosen Kämpfen das Vaterland verliessen und den Weg ins Ausland wählten. Den Rückzug oder die Flucht ermöglichte ihnen die alte Militärstrasse, die von Harahvati über Herat nordwestlich bis zum heutigen Teheran führte. Von da gingen die Wege entweder am westlichen Ufer des Kaspischen Meeres oder über die Kaukasus-Pässe in das damalige iranische Kolonisationsgebiet in der heutigen Ukraine. Auf diese Weise konnte der altpersische Name Harahvati-Horohvat nach Tanais und in sein Hinterland gelangen.

Zur Bekräftigung dieser Hypothese kann auch die Tatsache beitragen, dass in den vom Latyschev veröffentlichten griechischen Inschriften aus dem Bereiche des nördlichen Ufers des Schwarzen Meeres neben den einheimischen sarmatischen ebenfalls persische Personennamen vorkommen. Vs. Miller, der sie prüfte, schreibt diese sonderbare Erscheinung dem kulturellen Einfluss Persiens und des nahen Pontischen Reiches am südlichen Ufer des Schwarzen Meeres zu, wo die persischen Traditionen stark eingewurzelt waren (3). Es ist aber sicher, dass der Name *Horoa-*

(1) Pauly-Wissowa, *Zweite Reihe*, I, 1920, Sp. 1770-1806: Sakai (Herrmann). – Daselbst: 1807-1812: *Sakastane* (Herrmann).

(2) Pauly-Wissowa, II, 1896, Sp. 821: *Ariaspai* (Tomaschek).

(3) Вс. Миллеръ, *Эпиграфическіе слѣды иранства въ Россіи*. Журн. Мин. Нар. Просв. 1886, 10 (окт.), 232-280; über die altpers. Namen: p. 276-280. – Unter den von Vs. Müller untersuchten tanaitischen Namen findet sich auch der Personenname Godysavos, Γοδύσαυος, n. 72, p. 254. Wenn man die griechische Endung weglässt, hat man den iranischen Namen *Godysav*. Geradeso hiess der altkroatische Župan, der etwa im VIII. Jhdt. das Hl.-Kreuzkirchlein zu Nin (Nona) in Dalmatien erbauen liess. In der lateinischen Widmungsinschrift liest man ganz deutlich: « *Godesav* iuppano... ». Was die Bedeutung dieses Personennamens betrifft, – *sav* ist nach Vs. Miller das avestische *sava*, Nutzen; sanskr. Reichtum, Macht; *Gody-* ist Vs. Miller dunkel, entspricht aber ohne Zweifel dem lateinischen *gaudere* im Sinne *geniessen*; *godi mi* bedeutet im Kroa-

thos, dessen altpersische Urform dem Gelehrten Miller unbekannt war, auf keinem von diesen zwei Wegen nach Tanais kommen konnte. Das Vorkommen solcher typisch persischer Namen wird viel natürlicher durch die Einwanderung neuer Kolonisten, in unserem Falle der ostpersischen Horohvaten, erklärt.

Immerhin, in der Frage über die Ursachen und Umstände des Ankommens der ostpersischen Horohvaten in das Donbecken und von da später weiter an die Weichsel haben die Iranisten das letzte und entscheidende Wort zu sagen. Für uns genügt es vorläufig zu wissen, dass zwischen der Zeit des Entstehens des sakischen Königreiches mitten im alten Harahvati und des Vorkommens des Namens Horoathos in Tanais, also im I.-II. Jhndt. n. Chr. das ganze riesige Gebiet vom Indus bis zur Weichsel von den iranischen Stämmen beherrscht und zum Teil auch bewohnt wurde. Ptolomäus, der etwa nur ein halbes Jahrhundert vor dem tanaitischen Horoathos lebte und in Alexandrien sein geographisches Werk schrieb, nimmt die Weichsel als die Westgrenze des europäischen Sarmatiens an und nennt die Weissen Karpathen schlechthin « Sarmatenberge » (1). Für eine iranische Reiterschar, die in diesem wahrhaft geräumigen iranischen Lebensraum für sich und für ihre Familien passende Siedlungsplätze auf friedlichem Wege suchten, gab es da genügende Bewegungsfreiheit. Ein Teil der Horohvaten konnte schon vor der Völkerwanderung ohne besondere äussere Hindernisse teilweise bis an die Weichsel gelangen. Ob dies geschah oder ob sie erst vom Hunnensturm fortgerissen unter die Slaven gerieten, wie L. Hauptmann meint, kann noch nicht mit Befriedigung entschieden werden. Die tiefere Erforschung der Völkerwanderungsperiode und der slavisch-iranischen Beziehungen wird vielleicht auch in dieser Frage etwas mehr Licht bringen.

Jedenfalls dürfte die iranische Herkunft des Namens der slavischen Kroaten schon jetzt als genug begründet gelten. Die Beweisführung wird aber erst dann vollgültig werden, wenn man zeigt, dass die alten slavischen Träger des Namens Harvati-Horvati-Hrvati auch iranische Eigenschaften besassen. Nun ist auch

---

tischen *es tut mir wohl*. Ein altkroatischer Banus hiess Godemir, Godimir, Godimer (1029-1038).

(1) Cfr. z. B. L. NIEDERLE, *Slovanské starožitnosti*. Prag, vol. I, 1926, p. 376: Ptolomäus Mappe des europ. Sarmatiens.

in der Hinsicht einiges schon aufgehellt worden, was darauf hinweist, dass es bei den alten Kroaten wirklich zahlreiche und bedeutende iranische Reste gab, die hohe Beachtung verdienen (1). Darüber aber bei einer anderen Gelegenheit.

S. Sakač S. I.

(1) Über die iranischen Elemente in der altkroatischen Kunst, cfr. L. Jelić, *Contributo alla storia d'arte in Dalmazia*. Suppl. al « Bullettino d'archeologia e storia Dalmata », 35 (1912). – J. Strzygowski, *Die altslavische Kunst*. Augsburg 1929. – U. Monneret de Villard, *Le chiese della Mesopotamia. Orientalia Christiana Analecta*, 128 (1940). – Über einige andere iranische Reste: S. K. Sakač D. I., *Pravo značenje naziva « bijela » i « crvena » Hrvatska. Život*, 19 (1938), p. 332-338. – Derselbe: *Otkuda Hrvatima « Ban »? Život*, 20 (1939) p. 388-400. – Derselbe: *Tragovi staroiranske filozofije kod Hrvata: o dvojno-petornom sistemu naziva 7 dana u tjednu i 12 mjeseci u godini. Život*, 24 (1943) p. 9-24. – Derselbe: *Intorno all'etnogenesi slava. – Nuove opinioni sull'origine e la formazione dei popoli slavi. La Civiltà Cattolica*, Quad. 2383 (1 ott. 1949), p. 46-55; Quad. 2385 (5 Nov. 1949), p. 262-273 (« Origine iranica dei Protocroati »: p. 268-272).

Moralistes de Russie

L'Occident a vu paraître des livres, des recueils et des articles de revue sur la philosophie, la théologie dogmatique, la spiritualité monastique, le mysticisme, l'iconographie et la vie liturgique de nos frères séparés orientaux. Mais presque rien n'a été dit de leur enseignement en matière de morale. L'auteur se propose de combler cette lacune, au moins d'une façon sommaire et partielle, puisqu'il ne s'agit que de la Russie.

Cela en vaut la peine. La théologie morale pravoslave orthodoxe (1), tout en étant plutôt pauvre au point de vue scientifique, n'en contient pas moins des éléments fort précieux pour l'étude de la vie religieuse des chrétiens orientaux désunis. Il y a là non seulement de quoi satisfaire une curiosité intellectuelle légitime, mais aussi de quoi s'édifier; on y trouvera bon nombre de leçons salutaires. Dire que nous n'avons rien à apprendre des moralistes russes pravoslaves serait d'un esprit fort peu catholique.

Étroitement rattachée à la spiritualité au point de se confondre avec elle, la théologie morale russe nous montre comment dans la « sainte Russie » les principes de perfection chrétienne sont appliqués à la vie du commun des fidèles. Comme Berdiaiev, Boulgakov et d'autres l'ont fait remarquer, le Russe est maximaliste, il n'aime pas les demi-mesures et l'acheminement progressif vers l'idéal. Au risque de trébucher, il s'élance droit au but, au terme final. S'il veut être vraiment chrétien, il court à la haute spiritualité, il cherche à réaliser des hauts faits ascétiques. Or la spiritua-

(1) Le terme: « orthodoxie » peut avoir un sens historique et un sens formel. Pour éviter des confusions regrettables nous employons le terme: « orthodoxie » quand nous avons en vue le sens formel du mot; pour désigner le sens historique nous utilisons l'équivalent russe de ce mot: « pravoslavie » et ses dérivés.

lité chrétienne, en Orient plus qu'en Occident, a un caractère nettement monastique. C'est pour cela que les moralistes russes semblent avoir surtout cherché à adapter cette spiritualité à la vie dans le monde. La morale pravoslave est donc, en très grande partie, une doctrine de perfection spirituelle à l'usage des laïques. Il faut par conséquent la connaître pour comprendre ce qu'il y a de meilleur dans « l'âme russe ».

La méthode que nous suivons n'est pas de celles qui plaisent le plus au lecteur de culture latine, habitué aux exposés systématiques des doctrines. Certes il eut été plus commode pour nous de présenter au lecteur un ensemble coordonné de doctrines, en examinant l'une après l'autre les questions de morale soulevées par les moralistes russes compétents. Mais nous risquerions trop de déformer leur tournure d'esprit et de donner notre propre système, ou celui d'un auteur pravoslave particulier, à la place du système pravoslave orthodoxe authentique qui, à vrai dire, n'existe même pas, étant donné que ces moralistes suivent des méthodes et des systèmes de morale très variés. Nous nous efforcerons donc de mettre en relief les traits caractéristiques des différents courants de la pensée morale russe. Nous examinerons par conséquent l'enseignement général et les doctrines particulières des principaux moralistes russes, en les groupant d'après ces différents courants idéologiques.

Nous ne faisons pas à proprement parler l'histoire de la théologie morale en Russie. Néanmoins nous tenons compte, autant que possible, de la succession chronologique des tendances doctrinales, en remontant à l'époque assez reculée où il n'y avait pas encore de moralistes de profession. Le lecteur pourra donc aisément distinguer les vieilles traditions russes pravoslaves orthodoxes des éléments d'alluvion étrangère et des affirmations d'une pravoslavie moins orthodoxe.

En résumant les ouvrages de différents auteurs nous omettons les points de doctrine universellement admis par tous les chrétiens, les propositions par trop évidentes; telle, par exemple, l'affirmation que tuer sa mère est un péché grave. Par contre, nous avons cherché à faire ressortir les propositions qui, soit par leur nature intrinsèque, soit par l'insistance avec laquelle elles sont exposées chez l'auteur pravoslave ou la nuance particulière qu'il leur donne, caractérisent la morale pravoslave en général ou tel courant de la pensée religieuse russe en matière de morale.

Pour que le lecteur puisse se former une idée suffisamment exacte des multiples aspects de la doctrine morale pravoslave en Russie, nous signalons, à l'occasion, les griefs que certains moralistes russes font à leurs collègues d'Occident ou en général aux catholiques. Le lecteur sera peut-être surpris, ou même scandalisé, de ce que nous n'opposons à ces reproches aucune réfutation. Justifions nous. Ces griefs peuvent être partagés en trois catégories. Parfois ce sont simplement des calomnies grossières, des injures; mais on ne réfute pas les injures, on les pardonne; nous autres, catholiques, nous devons le faire d'autant plus que nos propres auteurs se sont parfois aussi rendus coupables d'accès de colère et de paroles blessantes pour nos frères séparés. Souvent les moralistes russes nous font des reproches qui, s'ils s'adressent aux catholiques de tel ou tel pays et non à l'Eglise Catholique, sont assez fondés, celui, par exemple, de se conduire d'une façon peu édifiante à l'église; en l'occurrence il n'y a pas lieu de réfuter quoi que ce soit, il convient plutôt de se corriger. Enfin, et c'est le cas le plus fréquent, les attaques des moralistes désunis tiennent à des malentendus, provoqués à leur tour par l'usage de sources tendancieuses; mais on ne réfute pas les malentendus, on les dissipe, et, pour le faire, il nous suffit de renvoyer nos accusateurs à des auteurs catholiques sérieux; les moralistes pravoslaves mal renseignés y trouveront de quoi corriger leurs jugements téméraires et leur crédulité.

Dans notre exposé nous donnons aux moralistes russes et aux autres personnages pravoslaves dont il nous arrive de parler les titres et appellations qu'ils ont chez les désunis, sans nous prononcer ni pour ni contre la légitimité de ces qualificatifs canoniques ou purement honorifiques.

En parlant du décalogue nous suivons l'ordre des commandements de Dieu tel qu'il est reçu chez les pravoslaves: le premier commandement de nos catéchismes catholiques y est dédoublé, notre neuvième et notre dixième commandements sont réunis en un seul. Le lecteur voudra bien tenir compte de cette adaptation.

Nous prions le lecteur de parcourir ou étudier cette série d'articles en esprit de bienveillance et de compréhension chrétienne pour une tournure d'esprit qui probablement n'est pas la sienne. Qu'il veuille bien y chercher non ce qui divise et aigrit, mais ce qui unit dans la charité de Jésus-Christ que nous tous, catholiques et pravoslaves orthodoxes, reconnaissons comme modèle divin de perfection morale.

I. Moralistes de l'ancienne Russie

Dans les Etats des grands-princes Rurikides, comme partout ailleurs, la vie morale des chrétiens était évidemment déterminée en premier lieu par l'enseignement de Jésus-Christ et de ses apôtres, par l'Ecriture. Les écrits des Pères de l'Eglise étaient alors peu répandus dans ces pays, leur action directe sur les masses fut peu considérable. Il est vrai que dès le XI siècle des extraits tirés de la littérature patristique – S. Basile, S. Jean Damascène, S. Jean Climaque, S. Jean Chrysostome, S. Athanase, S. Grégoire de Nysse, S. Maxime le Confesseur, S. Augustin et autres – circulaient dans les couvents sous forme de recueils, tel le fameux Zlatostrouï (1). Mais l'enseignement de Notre Seigneur atteignait les fidèles surtout par le moyen de la liturgie, des offices religieux de rit byzantin d'une richesse de pensée religieuse incomparable.

Pourtant le peuple chrétien, en Russie comme ailleurs, ne pouvait pas se contenter de recommandations religieuses et morales tout à fait générales. Il voulait savoir à quoi s'en tenir dans les circonstances concrètes de la vie, dans les relations, ordinaires ou extraordinaires, entre hommes de différentes conditions sociales, de différents sexes, âges, états d'âme etc. On avait besoin de règles précises. C'est pour répondre à ces exigences de la conscience chrétienne, ou même simplement humaine, que dès le XII siècle nous voyons paraître en Russie des catalogues de prescriptions d'ordre surtout canonique et moral, émanant de l'autorité ecclésiastique, de quelque maître de la spiritualité ou d'un personnage inconnu. Aux écrits irréprochables au point de vue canonique et dogmatique se mêlaient souvent des documents apocryphes, bizarres, d'une orthodoxie douteuse, parfois des faux purs et simples. Rien d'étonnant à cela, l'Occident latin a bien connu aussi de pareils mélanges inextricables du bon grain avec l'ivraie. La Russie des siècles déjà lointains connut, en plus de la Kormtchaïa, ce Nomokanon byzantin adapté et traduit en slavon, un nombre considérable de ces recueils ou catalogues d'axiomes et préceptes d'ordre canonique, moral, ascétique et liturgique: il semble bien qu'alors on ne ressen-

(1) Archiep. MAKARII, *Istoria Rousskoï Tserkvi*, t. II, 1868, p. 207 ss.

tait pas le besoin de séparer tous ces domaines de l'enseignement religieux. Ces documents sont pour la plupart d'origine byzantine; néanmoins on y remarque souvent une forte empreinte slavo-balkanique.

Le prof. S. Smirnov, un savant de premier ordre, a publié une bonne partie de ces « matériaux pour l'histoire de la discipline pénitentielle paléo-russe » (1). Dans cet ouvrage il écrit à propos des « matériaux » en question: « La littérature de l'ancienne Russie est pleine de ' commandements ', de ' règles ' et de ' constitutions ' qui portent des titres prétentieux, tels que ' commandements des SS. Apôtres ' ou ' des SS. Pères '..., ' de S. Basile le Grand ', de tel ou tel ' saint concile ' [de Laodicée, de Sardique, d'Ancyre, de Nicée, de Chalcédoine etc], ce qui n'empêche pas d'ailleurs ces règles de contenir des maximes sans autorité, souvent naïves, même anticanoniques » (2). Quoi qu'il en soit de la valeur canonique de certains énoncés contenus dans ces documents, le tout était d'ordinaire accepté par les masses croyantes avec vénération et confiance. Citons ici quelques unes de ces règles, en choisissant parmi les plus caractéristiques.

Dans les « Règles des SS. Apôtres » nous lisons: « Celui qui croit aux enchantements doit s'appeler démon... Celui qui sert les idoles doit jeûner pendant cinq ans... Si un membre du clergé a dit des choses drôles, propres à faire rire les autres, qu'il fasse 100 poklones (inclinations du corps)... Qui abat un arbre fruitier doit faire 100 poklones... Qui traite son frère de vipère est digne de mort... » (3).

Les documents concernant d'une façon particulière les moines sont d'ordinaire d'une extrême sévérité. De rudes punitions attendent le religieux qui se permet de rire au monastère et à plus forte raison à l'église, de se montrer en ville sans klobouk (espèce de coiffure monacale), de faire ne serait ce que le moindre larcin, de manger en dehors des repas communs, de prendre en bouche de la viande, de se coucher ou de manger sans ceinture, de faire usage de pommades, d'aller à la chasse, de s'étendre à l'église, ou sim-

(1) *Materialy dla istorii drevne-rousskoï pokaïannoï discipliny.* C'est un supplément au livre du même auteur *Drevne-rousskii doukhovnik,* Moscou, 1913.

(2) *Materialy,* p. 251.

(3) *Materialy,* pp. 29, 30.

plément de ne rien faire. Le sort du moine qui ramasse en cachette de l'argent est vraiment terrible: si le crime est découvert, le supérieur doit faire brûler (fondre ?) l'argent sur la tête du coupable; si l'on trouve de l'argent chez un moine qui vient de mourir, son cadavre sera privé de sépulture et « trainé par la jambe » pour être abandonné dans un endroit désert (1). Quelle cruauté, mais aussi quelle haute idée de la vocation religieuse !

Très instructif est le document intitulé « Voici les péchés ». En voici quelques uns: bavarder sans raison, « souffrir de la paresse à l'église », prendre part à un festin où l'on danse, « dormir le visage tourné vers la terre », par raison d'intérêt « aimer le riche et mépriser le pauvre », agacer quelqu'un, ajouter de l'eau au vin que l'on vend, cuire des pains sans levure, « offenser sans raison le bétail », faire des incantations pour nuire aux semailles, faire usage de certaines herbes diaboliques pour nuire au prochain, pour avoir des enfants ou encore pour obtenir un avortement, enseigner à un serviteur de travailler « sans amitié » pour son maître, maltraiter sa femme « sans l'avis de ses parents à soi », manquer de respect envers la Sainte Eucharistie, chanter des chansons profanes, boire du sang ou manger de la viande d'animaux étouffés, « composer des livres faux » pour les lire à l'église, manger des aliments impurs durant le carême, « s'amuser avec un singe ou un ours », recourir à des incantations, à des maléfices, se marier pour la troisième fois, profaner des vases sacrés, se rendre coupable de bigamie, se frotter de suie « à la façon des païens », avoir recours à des « astronomes » ou à des « philosophes » (par superstition), faire souffrir de faim ou de froid ses serviteurs, voler à un incendie, ouvrir un cabaret, se livrer au brigandage, jeûner un dimanche ou un samedi, entrer dans une synagogue ou une église « latine », causer à l'église, frapper les bestiaux de son voisin, satisfaire ses besoins naturels « vers l'Orient », avoir recours aux « démons helléniques » (2).

A plusieurs reprises nous lisons dans ces documents que c'est un péché de porter les vêtements de l'autre sexe; que pour avoir vendu son enfant on doit faire cinq ans de pénitence, si l'on est pauvre, et dix-huit ans, si l'on est riche; que celui qui tue un bri-

(1) *Oustioujskaïa Kormtchaïa* du XIII s.

(2) *Materialy*, pp. 45 ss.

gand, même en cas de légitime défense, doit faire pénitence au moins durant une demi-année.

Des documents d'origine grecque nous apprennent quels rites purificatoires et expiatoires on est tenu en conscience de faire, si un grillon tombe dans la soupe, si un chien ou un chat y a fourré son museau, si l'on trouve dans un puits une souris ou un crapaud. Si un chien vient à crever dans le four ou si une chienne y met bas ses petits, le four doit être démoli. Il est défendu de manger des aliments préparés par un Juif; on peut néanmoins accepter un poisson offert par lui, mais on lavera bien le cadeau et l'on prononcera des prières appropriées.

Si un chien ou un porc est entré dans l'église, on n'y célébrera pas la messe pendant huit jours. Celui qui est vêtu d'une peau de cheval ou d'âne ne doit pas entrer à l'église (1).

Remarquons que les prescriptions mentionnées ici ne sont en grande partie que des variations sur des thèmes contenus dans la Kormtchaïa qui se ressent très fort du ritualisme purificateur de l'Ancien Testament. Cette forme de juridisme, ce culte de la pureté légale se fait sentir jusque dans les éditions relativement récentes du Trebnik (rituel) russe qui contient des extraits de l'ancien Nomokanon.

Souvent nous rencontrons dans ces écrits primitifs des recommandations qui reflètent une piété vraiment touchante, un profond respect envers les saintes images, les reliques des saints, la sainte croix. Ainsi dans un « commandement » d'origine slavo-balkanique (2) nous lisons qu'un voile ayant servi à recouvrir une icone ne peut plus être employé « en dehors de l'église », on ne peut plus s'en servir pour des usages profanes. On insiste beaucoup sur le devoir de faire bien le signe de croix. A chaque pas on nous rappelle que les petits pains (prosphores) requis pour les offices liturgiques, même ceux qui ne sont pas destinés pour la consécration eucharistique, ne peuvent être confectionnés que par des personnes d'une conduite irréprochable. On recommande la bonté, la compassion même pour les animaux. « Tuer un chien étranger innocent est un péché, qui le commet doit faire trois jours de pénitence ». On défend de commettre des actions blessantes pour les païens. La croyance que tout mendiant représente le Christ était

(1) *Materialy,* p. 148 s.
(2) *Materialy,* p. 120.

alors très vivace en Russie; refuser de donner une aumône à un pauvre était considéré comme un péché grave; « celui qui a chassé de sa maison un pauvre doit pendant 30 jours manger à sec (jeûne au pain et à l'eau) ». On confiait volontiers aux enfants la tâche de remettre aux pauvres les aumônes qui leur étaient destinées; l'enfant qui accomplissait mal ce devoir sacré était sévèrement puni. Les pénitents s'accusaient parfois: « je n'ai pas reconduit un pauvre jusqu'à la rue pour le défendre des chiens ». Le mendiant était assimilé au prêtre quant au respect qui lui est dû; aussi la même pénitence (six semaines de jeûne) était imposée pour avoir frappé un prêtre ou un pauvre (1).

Parfois les recommandations se font sur un ton menaçant, terrifiant: « Maudit soit qui ne prie pas la Sainte Mère de Dieu avec confiance... Maudit qui ne s'incline pas avec crainte devant la croix du Seigneur .. Maudit qui ne baise pas avec respect et amour les icones... Maudit qui ne vénère pas tous les saints et ne s'incline pas avec amour devant leurs reliques » (2).

Beaucoup de recommandations concernent d'une façon spéciale les évêques et les prêtres. Il y est question de chasteté, de modération dans l'usage des boissons enivrantes, de douceur, ou même simplement de convenance. Excellent avis aux prêtres: « Si un prêtre à l'intention de célébrer la messe, qu'il ne mange pas de l'ail » (3). Plusieurs recueils condamnent le jeu aux échecs: « Si un moine, un évêque, un prêtre ou un diacre joue aux échecs ou aux dés, qu'il soit privé de sa dignité sacrée (da izvierjetsia sana). S'il s'agit... d'un laïque, qu'il fasse pénitence au pain et à l'eau... Car ce jeu provient des impies chaldéens, les prêtres païens faisaient des prophéties en l'utilisant pour cela » (4). Alors on était très sévère pour tout ce qui se ressent du paganisme, parce que les chrétiens de certains pays étaient très enclins aux superstitions païennes. Tous les documents dont nous parlons condamnent avec rigueur les usages non chrétiens, surtout ceux qui supposent ou impliquent le recours aux forces infernales. De là des sentences qui nous paraissent si étranges, par exemple: « Maudit soit celui qui envoie des baisers à la lune », « que celui qui porte une peau

(1) S. Smirnov, *Drevne-rousskii doukhovnik,* Moscou, 1913, p. 181.
(2) *Materialy,* p. 130.
(3) Nomokanon du XIV siècle et ailleurs.
(4) *Materialy,* p. 138.

de cheval ou d'âne n'entre pas dans l'église ». Il semble que ce n'est pas seulement à certains textes de la Bible, mais aussi à une réminiscence des réjouissances païennes qu'est due l'insistance avec laquelle les anciens moralistes slaves réprouvent une gaîté par trop marquée. Rire est un péché. Si quelqu'un « rit jusqu'aux larmes », il devra faire une sérieuse pénitence.

Dans cette littérature archaïque nous rencontrons assez souvent des indications comment se délivrer des pénitences imposées par le confesseur, d'ordinaire longues et onéreuses. La façon la plus répandue consistait à donner à un prêtre des honoraires pour qu'il célébrât des messes ayant force d'actions pénitentielles. La norme établie était la suivante: 10 messes remplacent 4 mois de pénitence, 20 messes – 8 mois, 30 messes 1 an, et ainsi de suite. Le prof. Smirnov prouve qu'il n'y a aucune raison de chercher en Occident l'origine de cet usage abusif, connu et pratiqué depuis longtemps à Byzance [1]. Remarquons encore que déjà l'archevêque Niphon de Novgorod s'est prononcé contre ce moyen d'échapper aux rigueurs de la pénitence, moyen accessible d'ailleurs seulement aux riches, la taxe établie par l'usage pour ce genre d'intentions de messe étant fort élevée. Un autre usage, celui notamment de faire accomplir la pénitence imposée en confession par tous les membres de la famille (surtout la femme et les enfants). semble avoir été plus difficile à déraciner.

* * *

Après avoir parcouru les documents paléo-slaves d'origine byzantino-balkanique, jetons un coup d'œil sur quelques « constitutions » rédigées dans l'ancien grand-duché de Kiev.

S. Vladimir (on d'autres sous son inspiration) composa un écrit, reproduit dans plusieurs manuscrits de la Kormtchaia Kniga. où il est dit que les évêques doivent veiller à l'extirpation des vices et des superstitions païennes. L'auteur comdamne le rapt, la propension au divorce sans raisons graves, la fornication, la bestialité, l'esprit de querelle, la magie, les maléfices, les sorcelleries, le culte des mauvais esprits, ces maîtres invisibles des maisons, des eaux et des forêts, le recours aux herbes sataniques dans les circonstances difficiles de la vie, l'hérésie, la *zouboïeja*, c'est à dire le vilain

(1) *Materialy*, p. 297 et *Drevne-rousskii doukhovnik*, p. 192.

usage de mordre son adversaire. Malheur à ceux qui frappent leurs parents, qui volent dans les églises, qui deshabillent les cadavres pour s'approprier leurs riches vêtements, qui abattent des croix dressées aux abords des routes, qui « sans grande nécessité » introduisent dans les églises des chiens ou des faucons (il s'agit de chasseurs qui, faute d'autre abri, passaient la nuit dans des églises), qui par superstition prient près d'une grange, d'un lac ou d'une rivière, etc.; dans tous ces cas les coupables devaient être jugés par un tribunal ecclésiastique; 1/10 de l'amende qu'on devait payer pour ces méfaits revenait à l'évêque, le reste au pouvoir civil.

Un *oustav* (statut, code) attribué au grand-prince Jaroslav le Sage (XI s.) condamne des péchés analogues et impose des amendes extrêmement élevées. Celui qui a frappé la femme ou la fille d'un « grand » boyard devait verser une amende de 10 grivnas (livres) d'or, dont la moitié revenait au métropolite. Si la personne offensée était d'une famille de « petits » boyards, l'amende était beaucoup moins élevée et le métropolite ne recevait qu'une grivna or. S'il s'agissait d'une femme « simple », l'amende était insignifiante. Voici d'autres paragraphes de ce code singulier: « Si quelqu'un met le feu à une grange, une maison habitée ou autre bâtiment, 40 grivnas au métropolite... Si quelqu'un commet un inceste avec sa sœur, 40 grivnas... Si quelqu'un vit en bigamie, 20 grivnas... Si quelqu'un renvoie sa femme après mariage religieux, 12 grivnas au métropolite; s'il renvoie une femme avec laquelle il vivait sans mariage à l'église, 6 grivnas au métropolite (!)... Si la femme bat son mari, 3 grivnas... Si la femme vole quelque chose à son mari, 3 grivnas... ». Et ainsi de suite. Il semble que ces dispositions de l'*oustav* dit de Jaroslav ne furent pas longtemps mises en pratique. Les savants doutent avec raison que Jaroslav ait été l'auteur de toute cette législation d'une moralité parfois suspecte (1). Le haut clergé russe comprenait tout ce qu'il y avait d'odieux à s'enrichir de la sorte à l'occasion des crimes commis par les fidèles; il renonçait à une source de revenus aussi malpropre. Pourtant le document existe dans un certain nombre de manuscrits et en URSS on n'a pas manqué de l'exploiter dans des buts de propagande antireligieuse.

Une exhortation attribuée à S. Théodose, abbé et organisateur du premier grand monastère de Kiev, la « laure des Grottes »,

(1) E. Goloubinsky, *Istoria Rousskoï Tserkvi*, I, 1, p. 628.

rappelle aux chrétiens leurs devoirs moraux et condamne un abus assez fréquent dans ces temps reculés: aux banquets, à chaque tropaire (prière liturgique) chanté durant le repas, on buvait un verre de boisson forte; évidemment il se trouvait beaucoup de convives très disposés à multiplier ces prières déplacées. Théodose tolère trois tropaires à chaque banquet, « nous ne permettons pas plus ». Il ne voulait pas non plus qu'on servît à table des plats « pour la rémission des péchés » (1). Dans une autre instruction le saint moine flétrit les habitudes d'origine païenne: « Si quelqu'un rencontre un moine, une religieuse, un porc ou un cheval avec une étoile au front, il rebrousse chemin; n'est ce pas agir à la façon des payens ? On s'en tient à cette superstition par inspiration diabolique. D'aucuns croient aux éternuements... » Théodose énumère ensuite une série de péchés d'instigation satanique: la sorcellerie, les enchantements, l'inceste, l'ivrognerie, l'usure, le vol, le mensonge, la jalousie, la diffamation, l'histrionie, « la harpe penchée, la flute et autres jeux », « les dents » (l'usage de s'entremordre dans les querelles), les chuchotements à l'église, la violation des jeûnes etc. (2).

C'est à la même époque, XI siècle, que remontent les sermons du pieux évêque Luc Jidiata. Dans une instruction il recommande à ses auditeurs de garder la foi du Symbole. « Ne soyez pas paresseux quand il faut aller à l'église, à matines, à la messe, aux vêpres; et dans votre chambre priez Dieu avant d'aller dormir... A l'église ne dites rien... Ayez la charité envers chacun... Ne creuse pas un fossé devant ton frère... Soit prêt à donner la vie pour la vérité et la loi de Dieu... N'attriste personne... N'oubliez pas d'être charitables envers les pèlerins (que c'est russe !), les pauvres et les détenus... Ne te fâche pas, ne ris de personne... Ne sois pas insolent, ni orgueilleux... Soyez humbles et doux... Honorez le vieillard (c'est très russe aussi) et vos parents... Craignez Dieu, honorez le prince... Ne bois pas mal à propos, bois avec modération... Ne sois pas emporté et impertinent; réjouis toi avec ceux qui se réjouissent, sois triste avec les attristés. Ne mangez pas de mets impurs » (3).

S. Cyrille, évêque de Tourov au XII siècle, est aussi un moraliste. Signalons ici seulement sa recommandation de pratiquer

(1) GOLOUBINSKY, ibid. p. 816.
(2) MAKARII, *Istoria Rousskoï Tserkvi*, 1868, vol. II, p. 114 s.
(3) MAKARII, op. cit., vol. I, p. 125.

avec ferveur le culte des icones; le pieux prélat était persuadé que cette pratique contribue grandement à sauvegarder la perfection morale dans la vie quotidienne, et il n'avait pas tort. Selon S. Cyrille, pour avoir une conduite moralement irréprochable il faut marcher dans la voie de l'imitation de Jésus-Christ durant sa vie terrestre. « Avec vigilance imite (podrajai) la vie du Christ » (1). Il faut imiter la vie du Christ « depuis sa naissance jusqu'au crucifiement » (2). A l'exemple du Sauveur, nous devons jeûner, nous mortifier, être humbles (3). L'évêque de Tourov glorifie l'apôtre S. Pierre, ce « rocher solide de la foi, fondement inébranlable de l'Eglise, pasteur du troupeau spirituel du Christ, possédant les clefs du royaume céleste », parce qu'il nous a donné la manière de marcher dans les « très purs pas » de Jésus-Christ (4).

Le métropolite Nicéphore dans son message au grand prince Vladimir Monomaque insiste sur la nécessité de jeûner pour pouvoir observer comme il faut la loi morale. Notre conduite doit être réglée par la raison, car « le raisonnable et le spirituel est quelque chose de divin et d'admirable » (5).

Le grand-prince Vladimir Monomaque lui-même nous a laissé un document fameux, « l'Instruction » qu'il composa pour ses fils. On y trouve des traits charmants, une grande délicatesse de sentiments moraux. Voici en résumé les principales de ses recommandations: Pleurez vos péchés à l'église et en allant vous coucher. Ne vous mettez jamais au lit sans avoir prié d'abord. Priez en route, à cheval, priez toujours. Faites tout ce qui dépend de vous pour nourrir les pauvres, aider les orphelins et défendre les veuves. Ne mettez pas à mort ni le juste, ni le coupable. Ne fuyez pas les évêques, les prêtres et les moines, aidez-les. Surtout ne soyez pas orgueilleux « dans l'esprit et dans le cœur », n'oubliez pas que vous êtes des mortels. Considérez les richesses comme quelque chose qui vous a été confié pour peu de jours. Gardez vous d'enfouir un trésor, « car c'est un grand péché ». Vénérez les vieillards comme des pères, et voyez dans les jeunes des frères. Surveillez tout vous-

(1) *Tvorenia sviatago ottsa nachego Kirilla episkopa Tourovskago*, Kiev, 1880, p. 117.

(2) Ibid., p. 93.

(3) Ibid., pp. 5, 18, 48 etc.

(4) Ibid., p. 183.

(5) Makarii, opus cit., vol. II, p. 195.

mêmes. Evitez le mensonge, la fornication et l'ivrognerie. Ne permettez pas aux gens de votre escorte de faire du mal aux habitants du pays. Recevez avec honneur les étrangers, aussi bien les gens du bas peuple que les nobles. Visitez les malades. A ceux que vous rencontrez en route dites toujours une parole « aimable et bonne ». Aimez vos épouses, sans toutefois leur permettre d'avoir de l'autorité sur vous. N'oubliez pas « ce que vous savez de bon », apprenez « ce que vous ne savez pas encore ». Ne soyez pas paresseux pour le bien, surtout pour aller à l'église. « Que le soleil en se levant ne vous surprenne pas dans vos lits...; en apercevant le lever du soleil glorifiez Dieu avec joie ». Dormez après midi, « Dieu le veut ainsi, car à midi et l'animal, et l'oiseau, et les hommes se reposent ». Soyez courageux, ne craignez pas la mort, car c'est Dieu qui a déterminé l'endroit où nous devrons mourir. L'instruction se termine par des textes de l'Ecriture fort bien choisis. (1).

Au XIII siècle l'évêque de Vladimir Sérapion composa quelques exhortations au peuple chrétien. Il prêchait la pénitence, la nécessité de « sortir du sommeil dans les péchés ». Parmi les péchés graves il souligne surtout le vol, le brigandage, l'adultère, le mensonge et les « œuvres de Satan » (les usages païens). Il répète souvent que les calamités sont des punitions de Dieu pour les péchés. Le principe fondamental de la morale est la charité authentique, sincère, celle qui s'étend même aux infidèles et aux ennemis. Sérapion fait la guerre aux superstitions. Il condamne avec une vigueur toute apostolique l'usage barbare, très répandu alors en Orient et en Occident, de brûler les gens suspects de sorcellerie. « Vous vous en tenez aux habitudes païennes, vous croyez aux sorcelleries et vous brûlez des hommes innocents; vous rendez coupable de meurtre toute la société et toute la ville... Qui pouvait aider (à sauver l'innocent) et ne l'a pas fait a agi comme celui qui ordonne de tuer » (2). Sérapion s'élève aussi avec force contre l'usage superstitieux et absurde de deterrer et de malmener les cadavres des victimes innocentes d'un naufrage ou d'une noyade quelconque.

Très caractéristique est l'exhortation de l'évêque Mathieu de Saraï. « Ayez de la charité pour tous, pour le riche et le pauvre, pour les mendiants, les nécessiteux et les détenus », car il faut imiter Jésus-Christ qui aima « le monde entier ». « Partagez votre pain

(1) Goloubinsky, opus cit., I, 1, p. 830.
(2) Makarii, opus cit., vol. V, 1866, p. 138.

avec les pauvres, soyez miséricordieux envers les mendiants, les infirmes, ceux qui sont assis ou couchés dans les rues... Habillez les nus, donnez des chaussures à ceux qui n'en ont pas. Ne frappez pas les domestiques... Ayez soin des veuves, introduisez dans votre maison les pèlerins et partagez avec eux votre repas... Vénérez les vieillards, de même les prêtres et les diacres, car ils sont tous des serviteurs de Dieu... Aimez les couvents, car ce sont des maisons de saints et des havres en ce monde ». Il faut avoir un soin tout paternel des domestiques; il faut les instruire « par la menace et la tendresse »; s'ils sont désobéissants, il convient de leur donner 6 à 12 coups de verge; si la faute est très grande, on peut donner jusqu'à 30 coups; « plus que cela nous ne le permettons pas » (1)

Les « Interrogations de Cyriaque » (Voprochania Kirika, XII s.) sont un curieux monument du juridisme paléo-slave d'origine byzantine, de ce courant de la pensée religieuse qui favorisa un peu plus tard la formation de la secte des « judaïsants ». Trois prêtres de Novgorod, Cyriaque, Sabbas et Elie, posent des cas de conscience à leur évêque Niphon, qui y répond. Cyriaque ne se gêne pas d'ailleurs pour donner parfois des solutions diamétralement opposées à celles de son supérieur ecclésiastique. Cyriaque, l'auteur principal de ce recueil de cas épineux, a puisé ses connaissances en matière de morale un peu dans les œuvres de S. Basile, mais beaucoup plus dans différents écrits apocryphes gréco-balkaniques mis à l'index par l'autorité ecclésiastique pravoslave. Le point central de sa doctrine semble être le respect dû au temple et aux objets sacrés. Selon lui, il faut avant tout éviter toute impureté qui profane le culte. Il a en horreur le corps humain. On dirait que toute femme est pour lui par nature un être immonde; toute une série de troubles organiques la rendent indigne d'entrer à l'église, de baiser le livre des Evangiles, de prendre en bouche le pain bénit. Tout ce qui a trait à la naissance de l'homme est impur et requiert de multiples rites purificatoires. Très caractéristique est la question que notre farouche casuiste se pose: si un prêtre porte des vêtements (veston ou pantalon) rapiécés avec un morceau d'étoffe qui auparavant avait fait partie d'un costume de femme, peut-il officier à l'église ? La réponse affirmative de l'évêque Niphon ne semble pas avoir tranquillisé le scrupuleux moraliste de Novgorod. Toujours par crainte de profanation sacrilège, Cyriaque ne

(1) Makarii, ibid., pp. 162 ss.

voulait pas que dans la chambre à coucher des époux il y ait une croix ou des icones. Dans les « Interrogations » la vie intime du prêtre marié est le sujet d'innombrables prescriptions tyranniques d'une crudité repoussante.

Les auteurs des « Interrogations » furent aussi fort embarrassés par le conflit entre la défense faite aux prêtres de se laver le matin avant la messe, défense contenue dans beaucoup d'anciens documents ecclésiastiques authentiques, et l'obligation de se purifier après le sommeil. La solution est évasive. Remarquons à propos que dans un autre document slave de l'époque nous trouvons le cas de conscience suivant: un prêtre qui s'est lavé le matin peut-il porter la Ste Communion à un malade ? La réponse est affirmative, s'il s'agit d'un mourant, mais même dans ce cas le prêtre devra faire pénitence (1).

Cyriaque ne voulait pas que l'on donnât la communion à un bébé qui n'avait pas jeûné depuis la veille; d'ailleurs l'usage d'alors voulait que les enfants de plus d'un an soient privés du lait maternel les jours de jeûne. Cyriaque défendait, sous peine de péché, de songer à des aliments avant la communion ou de manifester d'une façon quelconque que l'on a faim.

Le prêtre ne pouvait pas célébrer la messe s'il avait mangé quelque chose entre le sommeil nocturne et la messe. Cette règle si simple donna l'occasion au prêtre Sabbas de poser sérieusement le cas de conscience suivant: si un prêtre, après avoir soupé, passe la nuit en prière, peut-il célébrer ? car, enfin, il a mangé depuis son sommeil. Et l'évêque de lui répondre avec son bon sens coutumier: « Vaut-il mieux dormir que prier ? ».

A cette époque les « épitimies », les pénitences imposées par le confesseur pour des péchés d'une certaine gravité étaient d'ordinaire bien dures: jeûnes rigoureux et prolongés, multiples prières et « poklones ». L'usage se répandit de satisfaire à l'obligation imposée en partageant la pénitence entre tous les membres de la famille: la femme du coupable jeûnait, les enfants faisaient les « poklones ». Niphon approuve cet usage à condition que le partage ne soit pas imposé de force. Mais, comme nous l'avons vu plus haut, il condamne l'usage de se débarrasser des épitimies en donnant des honoraires de messe (2). Quant à l'habitude de faire célébrer,

(1) Smirnov, *Drevne-rousskii doukhovnik*, p. 119.
(2) Smirnov, ibid. p. 123.

de son vivant, des messes de mort (sorokooust) pour soi-même, Niphon, interrogé par Cyriaque, répondit qu'il n'y voyait rien à redire.

Smirnov écrit à propos des « Interrogations de Cyriaque »: « A l'historien de l'éthique chrétienne on peut recommander l'œuvre de Cyriaque comme une source précieuse pour l'étude des idées morales propres au peuple aux débuts de l'histoire de son christianisme. Mais la façon de concevoir le monde (mirovozzrenié) développée dans les ' Interrogations ' des confesseurs de Novgorod du XII siècle avait en Russie une diffusion plus vaste dans le temps et dans l'espace. Cyriaque est un personnage typique. Son degré de formation et les traits de son idéologie sont propres au confesseur paléo-russe de tous les siècles suivants...: c'est la même réglementation précise de la vie quotidienne du croyant, le même soin de garder jalousement le temple chrétien de toute souillure par l'homme impur, la même estimation inconditionnée du jeûne, le même caractère formaliste et juridique de l'ascétisme chrétien. Sur ce terrain le progrès est imperceptible ou presque: l'idéologie normale pour un peuple fraîchement converti se maintint malheureusement trop longtemps, sept siècles entiers » [1]. Nous trouvons des jugements analogues chez beaucoup d'autres historiens de l'Eglise russe. Ce que disent ces auteurs est vrai, toute cette éthique est inspirée beaucoup plus par l'Ancien Testament que par le Nouveau, elle est dictée par un esprit de juridisme légal extrêmement étroit, de mauvais aloi; on y sent des réminiscences païennes très fortes. Mais méfions nous des généralisations. Comme nous aurons l'occasion de le montrer plus bas, d'autres courants ascétiques et éthiques se sont petit à petit formés dans les pays des Rurikides, courants sortis de sources orientales chrétiennes très pures. La Russie a donné des héros de perfection morale chrétienne qui dépassent de loin les Cyriaque et chez qui tous les chrétiens, même ceux d'aujourd'hui, ont beaucoup à apprendre.

* * *

Sous le joug tartare, qui dura plus de deux siècles, la pensée religieuse russe ne produisit aucune œuvre littéraire de grande importance. Ce n'est qu'après cette triste époque que l'on recommence à composer des instructions d'ordre moral capables d'exercer une vaste influence.

(1) Smirnov, ibid., p. 130.

Examinons un document fameux et très caractéristique, le « Domostroï » (*dom* veut dire maison, *stroi* – construction, arrangement) écrit au XVI s., probablement par le prêtre Silvestre, pendant longtemps ami et conseiller d'Ivan le Terrible. C'est un curieux amalgame de mentalité juridico-ritualiste byzantino-russe, de l'esprit des Cyriaque, avec toute une religiosité beaucoup plus profonde, plus évangélique, où les traits distinctifs de la bonne piété russe apparaissent d'une façon très marquée. Le terre-à-terre y coudoie le sublime, des principes de morale inadmissibles y sont mêlés à des élévations spirituelles excellentes, représentatives de la dévotion russe authentique. Parcourons rapidement ce vaste champ d'ordre moral et cueillons en cours de route quelques fleurs et aussi quelques mauvaises herbes (1).

« Communie avec crainte pour la purification et la sanctification de l'âme et du corps... ». C'est avec « prières et supplications » qu'il convient de baiser la croix du Seigneur, « les vénérables et miraculeuses icones » et les saintes reliques qui « donnent beaucoup de guérisons ». L'auteur tient à la bonne éducation. S'il s'agit de « baiser dans le Christ » qui que ce soit, il faut le faire sans « bruit des lèvres » et sans incommoder celui qu'on embrasse par « la puanteur de l'ail » (Chap. 3).

« Aime le Seigneur de toute ton âme, et que la crainte de Dieu soit dans ton cœur. Sois juste, véridique et humble. Baisse les yeux et élève l'esprit vers le ciel. Sois plein de componction devant Dieu et accueillant envers les hommes. Console l'homme attristé, sois patient quand les autres t'attaquent, n'occasionne aucun chagrin au prochain, sois généreux et aimable. Sois le père nourricier des pauvres et reçois bien les pèlerins, les passants. Sois triste de ton péché et joyeux dans le Seigneur... Sois doux, ne sois pas bavard, ni amateur d'or. Ne sois pas hautain. Traite le prochain en ami. Aie la crainte du tsar, sois prêt à exécuter ses ordres. Mets de la douceur dans les réponses. Sois *tchastomolitvennik* (= prie souvent). Travaille raisonnablement devant le Seigneur, ne juge pas le prochain. Défends ceux qu'on offense. Sois sincère. Sois enfant de l'Evangile, fils de la Résurrection, héritier de la vie future en Jésus-Christ » (Chap. 4).

(1) Nous suivons l'édition de Kojantchikov, St Petersbourg, 1867.

« Aie la crainte du tsar, sers le fidèlement, prie toujours pour lui, ne dis aucun mensonge devant lui; humblement dis lui la vérité comme à Dieu même, sois obéissant envers lui en toutes choses. Si tu sers le tsar terrestre selon la vérité et si tu le crains, tu apprendras à craindre le tsar célèste... Honore les personnes âgées et salue-les; considère comme des frères les gens de condition moyenne... aime les plus jeunes que toi comme tes enfants » (Chap. 5).

Il faut avoir un « père spirituel » prudent et ferme, « nullement ivrogne, ni amateur d'argent »; il faut lui obéir en tout, le voir et le consulter souvent. On doit le vénérer, le saluer « en frappant du front la terre », lui faire des offrandes « en fruits et en travail » (Chap. 6).

Le bon chrétien évite la violation des jeûnes, les péchés contre la chasteté, « les chansons diaboliques, les danses, les sautillements..., les trompettes, les tambours,... les ours, les oiseaux et les chiens de chasse, les courses de chevaux, toutes les complaisances pour le diable ». Malheur à celui qui a recours aux maléfices, aux « racines et herbes mortifères ». L'auteur énumère ensuite les péchés contre le décalogue fréquents et beaucoup de maladies qui en sont la punition divine. Il loue les saints qui dans leurs difficultés ne s'adressaient pas aux sorciers. Dans les maladies et autres tribulations de la vie il faut chercher remède chez Dieu, la Très pure Mère de Dieu et les saints, en honorant les icones et les reliques, en priant beaucoup. (Chap. 8).

Dans chaque maison il convient de garder les icones à la place d'honneur et « avec toutes sortes d'ornements ». Durant la prière que tous les membres de la famille font ensemble devant les saintes images les cierges doivent être allumés. Après cet exercice de piété les icones doivent être recouvertes d'un voile; il faut souvent en enlever la poussière « avec une éponge molle ». On ne peut toucher aux icones qu'en ayant « la conscience pure ». Il est très louable de confesser ses péchés devant les icones « avec larmes et componction » (Chap. 11).

Que tous les soirs les membres de la famille et les serviteurs se réunissent pour chanter ensemble les vêpres, après quoi on ne doit plus « ni boire, ni manger, ni parler ». Avant de se coucher on se prosternera trois fois (tri poklona v ziemliou). Il est bon de se lever sans bruit à minuit pour prier. Le matin il convient de faire d'abord un peu d'oraison mentale et réciter ensuite, tous ensemble, les matines et les petites heures (Chap. 12).

Comme tous les pieux pravoslaves, l'auteur du Domostroï a une tres haute idée du sanctuaire chrétien, où l'on célèbre les saints Mystères. Il veut qu'à l'église on ne soit pas débraillé, nonchalant, cherchant ses aises. Il recommande de n'y causer avec personne, « rester debout en silence, écouter attentivement les chants sacrés et la lecture, ne pas regarder en arrière, ne pas s'appuyer contre les murs et les colonnes ou sur sa canne, ou encore tantôt sur un pied tantôt sur l'autre,... avoir les yeux du corps baissés et ceux du cœur levés, prier avec grande crainte, soupirs et larmes, ne pas s'en aller avant la fin de l'office ». Les jours de fête ou de jeûne on évitera les péchés plus que d'ordinaire. On doit « manger et boire à la gloire de Dieu et en temps voulu ». « Tout chrétien doit toujours avoir en mains les *tchiotki* (1) et à la bouche la prière à Jésus, et ainsi à l'église, à la maison, au marché, debout, assis, ou en marchant, à tout endroit ». Silvestre apprend à ses lecteurs comment il faut faire le signe de croix: il faut tenir les doigts de façon à exprimer sa foi en la Très Sainte Trinité et les deux natures en Jésus-Christ; comme tous les bons pravoslaves de tous les temps, il tient à ce que le signe de croix soit fait largement, d'une épaule à l'autre (Chap. 13).

A table, même s'il y a des invités, on récitera force prières et l'on mangera « en silence ou en causant de choses saintes » de façon à ce que « les anges assistent et inscrivent invisiblement (dans le livre de vie) les bonnes actions ». Mais si après le banquet on se mettait à « jouer aux dés ou aux échecs et à toutes sortes de jeux sataniques », les anges s'en iraient et les démons se mettraient à leur place. Les plats doivent être néanmoins bien préparés. A table il ne convient pas de se moucher, de cracher, de tousser; « il faut s'éloigner pour nettoyer le nez..., pour se moucher ou cracher il faut se détourner » (Chap. 15).

Au chapitre 16 on recommande de bien nourrir et vêtir les serviteurs.

Tout est patriarcal dans le Domostroï, l'éducation des enfants en particulier. « Si tu aimes ton fils, multiplie les plaies ...Ne lui donne aucun pouvoir quand il est jeune, mais écrase lui (sokrouchi)

(1) Sorte de chapelet qui sert à compter le nombre de fois qu'on a l'intention de répéter une courte prière, le plus souvent la « prière à Jésus »: « Seigneur, Jésus-Christ, Fils de Dieu, ayez pitié de moi, pécheur ».

les côtes » (Chap. 19) De même, les serviteurs doivent être tenus d'une façon forte. On les corrigera avec le fouet plutôt qu'avec un bâton, car ainsi « c'est raisonnable, douloureux, inspirant la peur et sain...; il faut battre gentiment, en tenant (le coupable) par les mains, en proportion avec la faute commise, et après avoir battu il faut dire une bonne parole et n'être pas en colère » (Chap. 38). A la fin du livre l'auteur revient encore une fois sur le sujet. On dirait qu'il admet le principe: la fin justifie les moyens, car « si tes serviteurs ont une querelle avec quelqu'un, gronde-les, et si l'affaire est bruyante, bats-les même s'ils ont raison; de la sorte la querelle finira, il n'y aura pas de désavantage pour toi et tu éviteras d'avoir un ennemi » (Chap. 64). Remarquons que personnellement Silvestre était très bon pour ses serfs, il les affranchit tous (1).

La femme joue un rôle très effacé dans le Domostroï. Le père de famille est le chef incontesté, auquel la maîtresse de la maison doit obéir en tout, rendre compte de toutes ses actions, conversations et projets. Elle ne doit s'occuper que du ménage, aucune vie tant soit peu intellectuelle ne lui est permise. Elle doit servir, aimer et craindre son mari qui, s'il le juge à propos, peut la fouetter pour la rendre plus docile.

Les derniers chapitres du Domostroï sont, pour la plupart, d'ordre économique, pratique. Ce sont des conseils détaillés sur la façon de tenir comme il faut son jardin, de faire des provisions pour l'hiver etc. Le chapitre 65, le dernier, est une espèce de long menu (15 pages !), une énumération de mets, simples ou recherchés, qu'il convient de servir à table les jours gras et les jours de jeûne.

Certes, dans ce document historique il y a des choses qui choquent l'homme moderne. Mais si l'on considère à quel niveau éthique la Russie, à peine sortie du paganisme, a été rabaissée par la barbarie du joug tartare, la vie telle qu'elle est décrite dans le Domostroï peut être considérée comme un grand pas an avant dans la réalisation de la morale chrétienne. Cette existence patriarcale avait ses ombres, tous les historiens pravoslaves l'admettent avec nous, mais elle avait aussi des charmes très purs qu'on ne trouve pas souvent de nos jours.

(1) P. Znamensky, *Outchebnoïè roukovodstvo po istorii rousskoï tserkvi*, St Pétersbourg, 1904, p. 157.



Le trait dominant de l'éthique paléo-russe, l'esprit ritualiste, l'attachement à la lettre, se manifeste avec le plus de relief dans le Raskol, l'ensemble des sectes qui se sont détachées petit à petit de l'Eglise pravoslave dominante, surtout au XVII s., pour des raisons de juridisme ritualiste. La morale du raskolnik est sévère.

Elle ressemble beaucoup à celle du Domostroï. Seulement, il y a, en plus, une grande confusion des coutumes, des rites et des observances avec le dogme. L'appellation qu'on donnait en Russie aux adeptes du Raskol – staroviery, vieux-croyants – le montre suffisamment: leur « ancienne foi » consiste presque uniquement à garder certains rites et usages d'importance secondaire et à rejeter les « innovations » contraires admises par l'Eglise de l'Etat. On se sépara pour des raisons futiles: la façon de tenir tel ou tel doigt en faisant le signe de croix, l'orthographe du mot « Jésus », les uns étant pour « Issous » et les autres pour « Iissous », le double Alleluia, la question de savoir si pendant les processions il fallait marcher *posologne* (« suivant le soleil ») ou non, etc. La tendance à identifier le dogme avec la morale, les rites et les simples coutumes apparaît en plein dans le livre classique des vieux-croyants composé il y a plus de deux siècles, mais encore aujourd'hui ayant une autorité exceptionnelle chez eux, le « Livre de la foi orthodoxe unique veritable ». La mentalité de Michel Cérulaire s'y reflète à chaque page. Le chapitre 28 contient une longue énumération des crimes que les Latins commettent contre la foi; les prétendues erreurs dogmatiques (Filioque, primauté du pape, purgatoire) y sont entassées pêle-mêle avec l'usage du pain azyme, le carnaval, la « corruption du calendrier », la substitution de la messe latine à la vraie messe. C'est toujours en énumérant les erreurs dogmatiques qu'on nous reproche de célébrer cette « mcha » (messe latine) dans des maisons « où les chiens se promènent » de ne pas connaître les *molebens*, « d'introduire dans l'église la musique profane, les orgues, les violons, les tambours, les trompettes de cabaret... toutes ces choses que Dieu déteste... introduites dans l'Eglise par le pape Pierre le Bègue » [1], de faire le signe de croix avec cinq doigts, de

[1] Piotr Gougnivyi; les connaissances de ces pauvres gens en matière d'histoire ecclésiastique étaient très faibles, ils croyaient que le patriarche

tracer une croix sur le pavé pour la baiser et marcher dessus ensuite, de porter au cou des *agnouski* en cire (des *agnus Dei*), de vénérer les statues, ce qui est contraire à l'enseignement du Christ et à l'exemple donné par S. Luc qui peignait les icones sur des planches, de recevoir « la rémission des péchés mortels pour 10,000 ans » pour une prière à Ste Anne, d'enseigner qu'il vaut mieux pour un prêtre avoir cent concubines qu'une femme légitime, de permettre la viande aux évêques et aux moines, d'éditer des livres païens, de porter des vêtements de Juif, de mettre des masques sur le visage, etc. Les Latins commettent encore d'autres violations de la foi ancestrale: ils restent assis à l'église, ils saluent Dieu « du pied et non de la tête », ils causent dans les sanctuaires, ils ne chantent pas l'Alleluia durant le carême, ils mangent des animaux étouffés et, ce qui est le crime le plus abominable, ils se rasent la barbe et les moustaches, usage impie, introduit par le pape de Rome Pierre le Bègue et l'empereur Constantin Kovaline (Copronyme), cet iconoclaste qui cherchait à détruire en nous l'image de Dieu le Père.

Nous avons rapporté cette liste des « crimes latins » parce qu'elle jette un peu de lumière sur ce que les vieux-croyants considèrent comme des points capitaux de la morale chrétienne.

Voici encore un petit livre slavon publié à Moscou en l'année 7419 (soi-disant depuis la création du monde) intitulé: « De l'usage impie de raser la barbe ». On y fait de la théologie: « Vous ne tondrez point en rond les coins de votre chevelure, et tu ne raseras point les coins de ta barbe » (Lévit. 19, 27). Les apôtres ont défendu de gâter la barbe et de changer l'aspect de l'homme d'une façon contraire à la nature; Dieu a en horreur qui, pour plaire aux autres, enlève de son visage l'image du Créateur. Les Pères, S. Epiphane par exemple, ont aussi condamné cet usage abject et immoral. Le patriarche Joseph démontre que cet ignoble abus a été introduit par Constantin Kovaline. Cette « méchante hérésie » (feuille 6) a été confirmée par « le nouveau satanique fils du diable, précurseur de l'Antéchrist, ennemi et apostat de la foi chrétienne, le pape romain Pierre le Bègue ». La Kormtchaïa condamne le « brado-

---

d'Alexandrie Pierre Monge était pape de Rome; l'origine de cette confusion extrêmement répandue dans l'ancienne Russie semble tenir au fait que les patriarches d'Alexandrie portaient aussi le titre de « pape »

britié » comme contraire à l'Ecriture. Le concile Stoglav (« des cent chapitres », réuni à Moscou en 1551) y voit « une tradition hérétique »; ceux qui se rasent la barbe sont des « serviteurs de l'hérésie ». Les Pères de ce concile ont pris des mesures sévères contre cette épidémie, cette « hérésie pernicieuse ». Le Stoglav a décidé que ceux qui se sont rendus coupables de crime contre l'intangibilité de la barbe doivent être considérés comme des infidèles et privés de sépulture religieuse. « Que ceux qui rasent leur barbe regardent l'image du Christ Sauveur et comprennent qu'il ne tondait pas et ne rasait pas sa barbe » (feuille 13). Le patriarche Philarète a proclamé en plein concile: « Je maudis la tentation hérétique... de se raser la barbe et de mordre avec les dents les cheveux de la barbe et des moustaches » (feuille 17). « Les maudits Latins sont tombés dans de multiples hérésies: ils se rasent... et, ce qui est pire encore, se mordent les moustaches » (f. 18).

Cela suffit pout caractériser la mentalité moralisatrice des vieux croyants et de certains milieux pravoslaves des siècles passés. N'oublions d'ailleurs pas que ces mêmes fanatiques de la barbe, par leur vie souvent exemplaire au point de vue moral, ont montré leur sincère désir de vivre conformément à l'enseignement du Christ. Et surtout ne généralisons pas. Car en dépit de cette éthique « barbue », la Russie a toujours connu et pratiqué une autre morale, beaucoup plus raisonnable, plus élevée, presque en tout conforme aux principes moraux prêchés par les Pères de l'Eglise.



Tournons donc nos regards vers les saints de la Russie primitive qui ont exercé une influence beaucoup plus profonde et vraiment décisive sur la formation de la piété russe authentique. Certes, ces saints n'ont pas composé des traités de morale, ils ne se sont occupés que de haute spiritualité, d'ascétisme, d'élans mystiques; mais il nous semble utile de relever certains aspects de leur spiritualité, ceux notamment qui ont le plus servi à aider les fidèles dans leurs tâtonnements pour trouver la bonne voie vers la réalisation de la vie chrétienne exemplaire. Sous ce rapport S. Serge de Radonège et le « grand starets » S. Nil Sorsky méritent une attention particulière.

S. Serge de Radonège († 1392), le fondateur de la célèbre laure de la Trinité près de Moscou, le père du monachisme russe septentrional, le grand patron de la Russie, qui symbolise tout le passé chrétien du « Moskovskoïe gosoudarstvo » et du peuple grand-russien, n'a pas laissé d'écrits proprement dits; force nous est donc de restreindre à deux ou trois remarques la place d'honneur que nous aurions voulu lui donner dans cet ouvrage.

En Europe occidentale on se représente souvent les saints de la Russie pravoslave comme des êtres uniquement adonnés aux vertus « passives » et à la contemplation. C'est inexact, c'est faux. Serge et, après lui, des milliers d'autres moines et de laïques auxquels il avait tracé le chemin étaient certainement des contemplatifs. Mais, à l'exemple des anciens moines orientaux, ils faisaient aussi grand cas du travail assidu, manuel surtout, mais non uniquement. Serge et les siens étaient des travailleurs, et quels travailleurs ! Ils défrichaient les terres ingrates, construisaient leurs maisonnettes eux-mêmes, travaillaient dans les champs et les jardins potagers, et cela non seulement pour se nourrir eux-mêmes, mais aussi pour donner à manger à une multitude de besogneux. Selon l'expression de son biographe, S. Serge travaillait « comme un esclave acheté au marché ». C'était un esclavage librement accepté, recherché et anobli par des vues d'au delà. C'est par idéal chrétien que notre célèbre ascète était porteur d'eau, charpentier, cuisinier, boulanger, tailleur, cordonnier. Il y avait de l'ordre dans son travail, il aimait la subordination et la coordination, la suite dans l'action, à tel point que B. Zaïtsev va jusqu'a dire que Serge « implantait dans un certain sens la culture occidentale, travail et ordre, dans les forêts de Radonège » [1]. Serge s'en tenait tout simplement aux anciens principes de perfection chrétienne tels qu'ils ont été fixés par tous les grands ascètes, tant orientaux qu'occidentaux. Un travail bien réglé par l'obéissance et utile à toute la société, aux populations voisines, fut de tout temps un idéal des moines tant d'Orient que d'Occident. Partout on s'écartait de cet idéal de vie laborieuse, de travail physique et intellectuel apostolique, pour autant que l'on s'éloignait des grands principes de sanctification chrétienne, en particulier du principe de renoncement à l'orgueil par l'obéissance à la hiérarchie. Beaucoup se sont trompés de pasteurs légitimes sans se tromper de prin-

[1] *Prépodobnyi Serguii Radonejskii*, Paris, YMCA, 1925, p. 35.

cipe. Quand les sans-Dieu du camarade Iaroslavsky traitaient les moines pravoslaves adonnés à la prière de fainéants, de parasites vivant du travail des autres, ils se trompaient d'adresse: en Russie, comme partout, la paresse et les abus pénétraient seulement dans les monastères où avait disparu l'esprit de vraie discipline religieuse. Serge fut d'abord un enfant docile, un fils soumis, pour devenir bientôt et rester jusqu'à la mort un religieux obéissant; c'est ce qui a fait de lui un grand ouvrier de la civilisation chrétienne.

S. Serge aimait les animaux, il avait de la compassion pour eux. Une fois en son absence un ours affamé entra dans sa pauvre cellule. En rentrant chez soi l'homme de Dieu ne s'étonna point de voir la bête et lui donna à manger une croûte de pain. Cet accueil compatissant disposa l'ours à revenir les jours suivants, et pendant longtemps l'ascète partagea son maigre repas quotidien avec l'animal devenu apprivoisé. Où faut-il mener la ligne de démarcation entre le fait historique et la légende, nous ne saurions le dire; toujours est-il que ce trait de le vie de S. Serge a exercé une profonde influence sur ce qu'on pourrait appeler la tonalité spécifique de l'ascètisme et, par suite, de l'éthique populaire russe.

Comme tous les ascètes sincérement dévoués au Christ, Serge aimait la pauvreté religieuse, cette sainte pauvreté si nécessaire pour sauvegarder toutes les vertus. Dans le petit couvent qu'il avait érigé on copiait les livres saints sur de l'écorce d'arbre. A l'église, au lieu de cierges, on n'avait souvent pour l'éclairage et le culte que des tiges brûlantes. La patène et le calice dont le saint faisait usage à la messe étaient en bois, confectionnés par les moines. Devenu hégoumène (abbé, supérieur), Serge ramassait chez ses confrères des morceaux de pain moisi dont personne ne voulait et qu'il payait en travaillant rudement pour ceux qui lui en donnaient. Plus tard, sous l'influence salutaire de tels exemples, certains moralistes russes sont allé très loin en déterminant le degré de détachement exigé par la morale pravoslave. Etre peu exigeant pour soi-même et très généreux pour les autres: voilà en quoi les pieux pravoslaves de Russie ont toujours vu non un idéal réservé à des élus, mais un devoir primordial commun à tous les fidèles.

Un autre saint russe qui exerça une grande influence sur les meilleurs moralistes russes fut S. Nil Sorsky († 1508). Nil fut un partisan décidé de la pauvreté héroïque. Il créa, sans le savoir peut-être, toute une école de spiritualité qui pendant plus de deux

siècles s'opposa à une autre école, celle de Joseph Volokolamsky, qui croyait que les couvents, pour bien accomplir leur mission religieuse et patriotique, doivent posséder des biens considérables. Nil était un apôtre de l'union immédiate avec Dieu et de l'oraison mentale assidue. Il était d'une humilité touchante. Il était pour la douceur, la mansuétude, même à l'égard des hérétiques.

Parfois sous la plume de quelques auteurs pravoslaves modernes le contraste entre Joseph et Nil prend la forme suivante: Joseph serait le partisan de l'obéissance hiérarchique intransigeante et d'une discipline sévère, tandis que Nil serait pour une spiritualité plus mystique et plus évangélique, pour la « charité pure », il se méfierait de « l'obéissance monastique » (1). C'est inexact. On ne peut pas dire que Joseph était pour une obéissance bien réglée au point de vue ecclésiastique et Nil contre l'obéissance aux supérieurs. La différence est plutôt en ceci: Joseph insiste sur l'obéissance envers une autorité ecclésiastique entièrement dévouée à l'Etat; Nil cherche à échapper autant que possible au césaropapisme, sans renoncer pour cela au principe même d'obéissance; au contraire il tient à une obéissance plus pure, plus religieuse. Dans son écrit sur « la vie des saints Pères » S. Nil condamne énergiquement ceux « qui haïssent le retranchement de la volonté propre », avec S. Jean Climaque il veut que les désobéissants soient chassés du monastère (2); que le supérieur « ordonne » à chacun ce qu'il doit faire et que le subordonné « ne renonce pas à l'obéissance dans le Seigneur » (3). De ce que Nil s'est prononcé pour l'extrême pauvreté et par suite pour l'indépendance par rapport aux puissants de ce monde, il ne s'ensuit pas qu'il fut un protagoniste de l'individualisme en matière de spiritualité et de moralité.

Il ne sera peut être pas inutile de dire ici quelques mots d'une femme héroïque, la Jeanne de Chantal russe, Julienne Lazarevskaïa († 1604). Voici quelques traits de sa vie. « Depuis son enfance elle était douce, silencieuse, calme, humble », lisons-nous dans sa biographie écrite par son fils. Enfant, elle n'aimait pas les jeux. Elle dormait peu, priait et travaillait beaucoup. Elle passait des

(1) G. Fedotov, *Sviatyié drevnieï Roussi*, Paris, YMCA, 1931, p. 169 ss.

(2) M. S. Borovskaïa-Maïkova, *Nila Sorskavo Predanié i Oustav*, St Pétersbourg, 1912, p. 5.

(3) Ibid., p. 7.

nuits entières à confectionner des vêtements pour les pauvres; elle habillait ainsi de nombreuses familles. Elle brodait aussi pour gagner de l'argent à donner aux nécessiteux. Pendant plusieurs années de disette elle renonça souvent à ses repas pour les donner à quelque affamé. Etant d'une famille aisée, Julienne avait beaucoup de domestiques à son service; son mari et sa belle-mère le voulait ainsi. Mais partout où elle le pouvait elle se servait elle-même: « Qui suis-je, disait-elle, pour être servie par des hommes, créatures de Dieu comme moi ? » (1). « Elle traitait ses serfs comme ses propres enfants, elle était pour eux une mère, non une maîtresse de maison », écrit encore son fils. Souvent elle faisait le travail que les domestiques de son mari avaient oublié d'accomplir, elle le faisait pour leur éviter réprimandes et punitions. Elle soignait elle-même les serviteurs malades. Elle pardonna de grand cœur à un domestique qui, à la chasse, avait tué par mégarde ou négligence son fils aîné. « Par la prière elle éloignait de son cœur tous les chagrins, elle resplendissait de joie paisible et ne connaissait ni irritation, ni tristesse, ni nostalgie » (2). Une fois, en plein hiver, son fils lui donna de l'argent afin qu'elle s'achetât une fourrure pour aller à l'église sans devoir grelotter; la sainte femme continua à aller à l'église, mais la somme destinée à l'achat de la pelisse fut employée en secours aux pauvres. Une fois Ioulianіa vendit littéralement tout ce qu'elle avait pour venir en aide à des victimes de la famine. Elle avait le don de transformer par sa charité les criminels en bons chrétiens. Elle était une femme de bon sens et menait fort bien le ménage et cela précisément pour pouvoir aider d'une façon plus efficace tous les nécessiteux.

La vie de ces saints et de beaucoup d'autres nous montre que dans l'ancienne Russie la morale, malgré certaines déviations dues à des influences doctrinales malsaines, était solidement ancrée dans l'enseignement de Jésus-Christ.

S. Tyszkiewicz S. J.

(1) A. B. Tolstaïa, *Pravednaïa Ioulianіa Lazarevskaïa*, Paris, YMCA, p. 12.

(2) A. B. Tolstaïa, ibid., p. 16.

Zum Problem der Epiklese anlässlich der Veröffentlichung eines russischen Theologen

Archimandrit Cyprian (Kern), Professor am Orthodoxen Theologischen Institut (St. Sergius) in Paris, hat 1947 eine Auswahl seiner Vorlesungen über die Eucharistie veröffentlicht (1). Unter anderem beschäftigt er sich eingehend mit dem Problem der Epiklese (2). Da seine Ausführungen für den gegenwärtigen Stand der Frage und ihre Beurteilung von orthodoxer Seite ausserordentlich bezeichnend und allseits anregend sind (3), wollen wir im Folgenden versuchen dazu vom katholischen Standpunkt aus Stellung zu nehmen. Wir betrachten: 1. das Problem im allgemeinen; 2. die Funktion des Priesters; 3. die Wandlung als Geheimnis; 4. die Zusammenfassung.

1. Das Problem im allgemeinen

Nach einer mehr liturgisch-praktischen Einleitung (4) versucht Archimandrit Cyprian das Problem zu umschreiben (5) und betont dabei, dass es sich in erster Linie nicht um eine ausschliess-

(1) *Евхаристія, Изъ чтеній въ Православномъ Богословскомъ Институтѣ въ Парижѣ.*

(2) S. 233-286.

(3) Das Buch enthält eine reiche, wenn auch nicht vollständig verarbeitete Bibliographie, S. 5-19. Es fehlen u. a. zwei der besten synthetischen Studien: Theophilus SPÁČIL S. I., *Doctrina theologiae orientis separati de SS. Eucharistia,* I. *Bibliographia – Doctrina theologiae orientis separati in genere, Orientalia Christiana,* Rom 1928; II. *Quaestiones de forma Eucharistiae – De pane eucharistico – De communione sub utraque specie et de communione parvulorum, Orientalia Christiana,* Rom 1929; und Martinus JUGIE. A. A., *De forma Eucharistiae, De epiclesibus eucharisticis,* Rom 1943.

(4) S. 233-237.

(5) S. 237-239.

lich « liturgisch-archäologische », d. h. historische Frage handle, sondern um eine dogmatische. Als Grund gibt er dafür an: « Die Liturgik war und ist im kirchlichen Bewusstsein nach der Auffassung der heiligen Väter stets eine lebendige und lebensvolle Philosophie der Rechtgläubigkeit, d. h. ein Bekenntnis – in der Hymnographie, den Ikonen, den heiligen Handlungen und überhaupt im gesamten kirchlichen Brauchtum – all dessen, woran die Kirche glaubt und was sie symbolisch in den Dogmen des Glaubens verkörpert... Wenn die Kirche in ihrer jahrhundertealten liturgischen Erfahrung diese oder jene Handlungen angeordnet hat, die vom Durchschnittsbürger gewöhnlich mit Unrecht Riten genannt werden, dann drückt sie durch diese Handlungen symbolisch ihren Glauben an diese oder jene ewige, unvergängliche himmlische Wirklichkeit aus » (1). Angewandt auf die Epiklese bedeutet das: « Das Gebet der Epiklese des Hl. Geistes in der Liturgie, das in allen Sakramenten wiederkehrt, zeigt, dass die Kirche liturgisch ihren Glauben an den Heiligen Geist als an eine heiligende und vollziehende Kraft bekennt, dass sich in jedem Sakrament das Pfingstgeheimnis wiederholt. Das Gebet der Epiklese ist, wie auch unsere ganze liturgische Theologie, ein Gebetsbekenntnis eines gewissen Dogmas über den Heiligen Geist » (2).

Hierin stimmen wir mit Archimandrit Cyprian völlig überein. Doch ist damit das eigentliche Problem der Epiklese noch nicht dargetan. Vom katholischen Standpunkt ausgehend können wir den Kern des Problems etwa folgendermassen bestimmen und formulieren: Die bis ins christliche Altertum zurückreichende katholische Überlieferung lehrt, dass die Wandlung der eucharistischen Gaben im Augenblick geschieht, da die Einsetzungsworte über sie gesprochen werden (3). Nun aber findet sich in der Mehrzahl

(1) S. 238. – Der symbolische Charakter der liturgischen Handlung ist ohne weiteres klar, nicht aber der symbolische Charakter des Dogmas. Das Dogma, als geoffenbarte Lehre, ist im eigentlichen Sinne nicht Sinnbild, Verkörperung, Ausdruck des Glaubens, sondern sein Gegenstand oder Inhalt.

(2) S. 238.

(3) S. Salaville. *Epiclèse eucharistique*, DTC, V, 1, 1913, Kol. 197 ff. schreibt: « Bien que cette doctrine n'ait pas été solennellement définie par l'Église, on peut la considérer comme définie par le magistère ordinaire, ou tout au moins comme une vérité certaine et proche de la foi ». Die Beweise folgen. – Ähnlich Th. Špáčil, S. I. *Doctrina theologiae orien-*

der östlichen und auch in einigen westlichen Liturgien noch nach der Wandlung ein Gebet – eben die Epiklese –, das dem Wortlaut nach die Wandlung von Gott durch die Kraft des Hl. Geistes (oder des Logos) erst erbittet, als ob sie noch nicht stattgefunden habe. Wie ist dieser scheinbare oder wirkliche Widerspruch zu lösen? – Oder auch: Dem Wortlaut nach setzen die meisten östlichen Liturgien in der auf die Einsetzungsworte noch folgenden Epiklese voraus, dass die Wandlung noch nicht geschehen sei. Mehrere heilige Väter, besonders des christlichen Ostens, scheinen dieser Epiklese die Wandlung zuzuschreiben. Dieselben Väter wie auch andere heilige Väter behaupten aber auch, dass die Gaben durch die Einsetzungsworte verwandelt werden. Lassen sich diese Urteile ausgleichen oder miteinander versöhnen? – Vom Standpunkt der getrennten Ostkirchen aus stellt sich das Problem natürlich anders dar, man kann sagen « umgekehrt »: Die Mehrzahl aller östlichen Liturgien (vor allem die syrische Liturgie des hl. Jakobus und die beiden altehrwürdigen des hl. Basilius und des hl. Johannes Chrysostomus) enthält eine eigentliche Epiklese (die Bitte der noch zu vollziehenden Wandlung). Die östlichen Väter schreiben an zahlreichen Stellen die Wandlung der Epiklese des Hl. Geistes zu. Die Auffassung, dass die Gaben nicht oder nicht bloss in Kraft der Einsetzungsworte, sondern der Epiklese verwandelt werden, hat sich im christlichen Osten, im Gegensatz zum christlichen Westen, im Verlauf der Jahrhunderte – gewiss nach grossen Schwankungen – immer mehr durchgesetzt.

---

tis separati de SS. Eucharistia, II, S. 10 ff.: « Nulla adest solemnis et explicita definitio Ecclesiae catholicae de forma Eucharistiae. Sed sacramentum verbis a Christo in ultima coena prolatis: ' Hoc est corpus etc. ', ' Hic est calix etc. ' confici ita, ut verba ea sint forma Eucharistiae essentialis et adaequata, communiter docent theologi catholici; et doctrina haec diversis declarationibus authenticis magisterii ecclesiastici necnon praxi Ecclesiae liturgica confirmatur ». – M. Jugie A. A. *De forma Eucharistiae, De epiclesibus eucharisticis*, S. 37-39, fügt hinzu, dass nach katholischer Lehre die Wandlung « intra missae sacrificium » nach Aussprechen der Herrenworte geschehe, und urteilt dann: « Haec doctrina a solemni Ecclesiae magisterio tanquam dogma fide divina et catholica credendum nondum proposita est. Haberi tamen potest ut definita a magisterio ordinario, aut saltem fidei proxima dicenda est ». Es handelt sich demnach nicht nur um eine theologische, noch weniger um eine nur scholastische Meinung.

Anderseits ([1]) behaupten auch heilige Väter (unter ihnen Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus), die Wandlung geschehe durch die Worte des Herrn. Dazu kommt die Tatsache, dass die römische Liturgie schon Jahrhunderte vor der Trennung zwischen Ost und West keine eigentliche Epiklese enthielt und doch, da innerhalb der einen Kirche gefeiert, gültiges Opfer war. Auch haben im Verlauf der Jahrhunderte manche byzantinische und zahlreiche russische Theologen die Auffassung von der Konsekrationskraft der Herrenworte vertreten ([2]). Wie sind nun alle diese verschiedenen Tatsachen vom Standpunkt der östlichen von Rom getrennten Kirchen aus zu verstehen und miteinander in Einklang zu bringen ?

Archimandrit Cyprian hat vollkommen recht, wenn er die Streitfrage um die Epiklese an erster Stelle für dogmatisch hält. Sie kann auch nur dogmatisch, noch genauer ausgedrückt, nur durch das lebendige Lehramt der Kirche entschieden werden. Wo das lebendige unfehlbare Lehramt fehlt, wird die Frage stets ungelöst bleiben. Ebensowenig wie die Heilige Schrift (vor allem an schwierigen und scheinbar einander entgegengesetzten Stellen) nur aus sich selbst gedeutet werden kann ohne lebendige Auslegerin, die vom Heiligen Geiste geleitet wird, ebensowenig, ja noch weniger können jene Stellen aus der patristischen und liturgischen östlichen wie westlichen Überlieferung, die von der Epiklese handeln, dort aus sich selbst erklärt werden, wo sie unausgeglichen sind oder sogar einander widersprechen. Liturgie und Väterlehre sind nämlich nur Teilgebiete der Glaubensüberlieferung, wenn auch höchst wichtige. Es entsteht daher die Frage, für welche von zwei einander widersprechenden Auffassungen ich mich entscheiden muss: für die katholische Lehre von den Einsetzungsworten als Konsekrationsformel oder für die Lehre der getrennten Osttheologen von der Konsekrationskraft der Epiklese (allein oder zusammen mit den Worten der Einsetzung). Eine dritte Möglichkeit besteht nicht. Die Auffassung Archimandrit Cyprians, dass der

([1]) Dieser Aspekt der Frage wird gewöhnlich von den getrennten Osttheologen entweder ganz übergangen oder nicht gehörig in allen Einzelheiten betrachtet; wie umgekehrt von den katholischen Theologen besonders in den vergangenen Jahrhunderten die östlichen Liturgien und die Lehre der östlichen Väter oft nicht genügend berücksichtigt wurden.

([2]) Vgl. S. 254; 285-286. – Dazu JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, III, Paris 1930, S. 278 ff.; 293 ff.

ganze Text des eucharistischen Hochgebets (des Kanons, bzw. der Anaphora) Konsekrationskraft besitze (¹), ist nur in weiterem Sinne richtig, weil der ganze Text natürlich auch die Konsekrationsformel im engeren Sinne des Wortes enthält und weil die Einsetzungsworte aus ihrer Stellung im Zusammenhang und aus der Art, wie sie ausgesprochen werden, als Gebetsworte erkannt werden. Nimmt man aber diese Auffassung im engeren Sinne, so stösst sie sich an jenen klaren Stellen der heiligen Väter (Chrysostomus, Ambrosius und Augustinus), wo ausdrücklich betont wird, dass die Gaben durch die Worte des Herrn verwandelt werden, stösst sich überdies an der jahrhundertelangen Lehre der katholischen Überlieferung. Umgekehrt stösst sich die katholische Lehre (wenigstens auf den ersten Blick) am Wortlaut vieler, besonders östlicher Epiklesen und an einer Reihe von Aussprüchen der heiligen Väter des Ostens über die Konsekrationskraft der Anrufung des Heiligen Geistes. Hierher gehört die Entscheidung des hl. Johannes von Damaskus, der die Eucharistie nicht ἀντίτυπα des Leibes und Blutes Christi nennen will und in Hinblick auf die Basiliusliturgie, in der die dargebrachten Gaben nach den Einsetzungsworten und vor der Epiklese ἀντίτυπα des Leibes und Blutes Christi genannt werden, behauptet, das könne nur vor, nicht mehr nach der Wandlung geschehen (²).

Man kann das die Epiklese betreffende Material sichten und scheiden, wie man will, anscheinend oder wirklich gesuchte und gekünstelte Lösungsversuche lassen sich weder auf der einen noch auf der anderen Seite vermeiden. Doch vermag eine genauere Be-

(¹) Ähnlich spricht Odo Casel O. S. B. vom « Kanon als Epiklese der Trinität und den Einsetzungsworten als näherer Bestimmung des hier durch die Gotteskraft zu Bewirkenden »: *Die ostchristliche Opferfeier als Mysteriengeschehen, Der christliche Osten, Geist und Gestalt*, Regensburg 1939, S. 69. – Die Auffassung Casels hat unseres Erachtens darin recht, dass die Einsetzungsworte, wenn sie Konsekrationskraft haben sollen, als sakrale Worte oder Gebetsworte *irgendwie* (aus der in die Erscheinung tretenden Absicht des Priesters, der Stellung innerhalb des Kanons, den erklärenden Rubriken, usw.) bestimmt werden müssen und *tatsächlich* als solche durch den mehr oder weniger klar trinitarisch aufgebauten Kanon bestimmt werden. Doch müssen sie *nicht notwendig* durch eine Epiklese des Hl. Geistes bestimmt werden.

(²) *De fide orthodoxa*, IV, 13, PG, 94, 1152-1153; vgl. auch die Anm. 87. Vgl. dazu Špáčil, *Doctrina theologiae orientis separati de SS. Eucharistia*, II, S. 54 ff.; Jugie, *De forma Eucharistiae*, S. 114 ff. Vgl. unten, S. 402-403.

trachtung der eigentümlichen Natur der Liturgie zur Klärung beizutragen.

Den liturgischen Gebeten fehlt gewöhnlich die genaue zeitliche Bestimmung. Das ist kein Zufall. Keine einzige Epiklese erbittet die Wandlung für den Augenblick der Epiklese; sie bittet einfachhin; und die Bitte sagt ausdrücklich nichts über den Augenblick der Erhörung. Selbst wenn das Wörtchen « jetzt » in der Epiklese stünde, bliebe es unbestimmt (1), ebenso wie das Amen, « es geschehe ! », das hinzugefügt wird. Zwar setzt der Wortlaut der Epiklese voraus, dass die Wandlung noch nicht geschehen sei, aber er sagt nicht, für welchen genauen Augenblick die Wandlung erfleht wird, wann und, noch viel weniger, in welchem genauen Moment die Wandlung tatsächlich geschieht. Das geht noch klarer daraus hervor, dass Epiklesen an den verschiedensten Stellen der Liturgie vorkommen: bereits vor dem Hochgebet, und innerhalb des Hochgebets sowohl vor wie nach den Einsetzungsworten. Aus dem Wortlaut der Epiklese allein kann also der genaue Augenblick der Wandlung nicht mit Sicherheit bestimmt werden (2). Zur genaueren Bestimmung des Augenblicks sind andere Anzeichen, Hinweise oder Erwägungen nötig: z. B. die Rubriken, die dogmatische Lehre der Kirche, die allgemeine Überzeugung, dass die Wandlung nicht während der Proskomidie (oder Opferung), sondern im Hauptteil der Liturgie, d. h. während des Hochgebetes stattfindet, dass also Epiklesen, die in einem vorhergehenden Teile des hl. Opfers ausgesprochen werden, doch nicht vor Beginn des Hochgebetes und auch nicht vor dem Beten der Einsetzungsworte Erhörung finden, usw.

Die Liturgie bewegt sich ihrer Natur nach in einer von Raum und Zeit in gewisser Weise losgelösten höheren Ebene. Daher kann sie ohne Schwierigkeit vorwegnehmen wie nachholen. Ein klares

(1) Vgl. unten, S. 388 die Worte des *Diakons* in der Chrysostomusliturgie. In der syrischen und maronitischen Liturgie ruft der *Diakon* bei der Epiklese: « Dies ist der furchtbare Augenblick, dies ist die schreckenerregende Stunde, in welcher der Heilige Geist auf die Gaben herabsteigt und sie heiligt ».

(2) Das gleiche gilt von den Einsetzungsworten. An sich geht aus ihnen der Augenblick der Wandlung nicht hervor, da alles darauf ankommt, in welchem Sinne sie gesprochen werden, ob nur geschichtlich-erzählend oder ausserdem als Gebet und Konsekrationsform, was aus den begleitenden Umständen zu erschliessen ist.

Beispiel bieten die Opferungsgebete der lateinischen Messe. Dem Wortlaut nach nehmen sie die Konsekration vorweg und setzen das Opfer als bereits vollzogen voraus. Berücksichtigt man diese Eigentümlichkeit der Liturgie, so erscheint es gar nicht mehr so befremdlich, wenn auch umgekehrt gewisse Gebete ihrem Wortlaut nach das Opfer, nachdem es bereits vollzogen und gegenwärtig ist, doch noch als nicht vollzogen ansehen. So werden im lateinischen Messritus Brot und Wein bei der Opferung « unbefleckte Opfergabe », « immaculata hostia » genannt, wo sie noch nicht in die wahrhaft und allein unbefleckte Opfergabe Christus verwandelt sind. Sollte es also befremden oder mehr befremden, wenn in östlichen wie westlichen Liturgien die Verwandlung der bereits konsekrierten Gaben nochmals erbeten wird? Die Möglichkeit derart zeitlich unbestimmter, vom Augenblick der Wandlung losgelöster Gebete ergibt sich aus der Natur der Liturgie und hat dementsprechend auch einen tiefen Sinn.

Die Liturgie, das hl. Messopfer ist wesensmässig Erneuerung, Wiederholung des Kreuzesopfers, wie das Letzte Abendmahl seine Vorwegnahme war. Das Ereignis von Kalvaria als Mittelpunkt der Menschheitsgeschichte ist nicht nur einmaliges, ein für alle Male vergangenes Geschehen: « Christus ist einmal für die Sünden gestorben » [1]. Es bleibt in der Heilsordnung Mittelpunkt bis zum Ende der Zeiten. Durch die Vorwegnahme und Wiederholung wird das Opfer Christi aus dem Strom der Zeit emporgehoben und räumlich wie zeitlich in eine höhere Ebene versetzt. Auf diese Weise befindet es sich zugleich in der Zeit (im Augenblick der Vorwegnahme oder Wiederholung) und über der Zeit in der Ewigkeit (da Christus mit dem Tode in die Ewigkeit eingegangen ist zur Verherrlichung und Auferstehung und nun das Vergangene, das Opfer Christi am Kreuze, stets aufs neue mystisch vergegenwärtigt wird). An dieser räumlich-zeitlichen Beschaffenheit des Opfers Christi nehmen auch die liturgischen Gebete teil. Dazu kommt, dass sich die Wiederholung des Kreuzesopfers im kurzen Augenblick der Wandlung vollzieht, sich in ihm gleichsam zusammendrängt. Die Darstellung und Entfaltung des Reichtums kann aber in unserer raum-zeitlichen Ordnung nur vor oder nach der Wandlung geschehen. Auch so ist das liturgische Vorwegnehmen und Zurückbeziehen aus der Natur der Sache gegeben.

(1) *1 Petr.* 3, 18. Vgl. *Röm.* 6, 10; *Hebr.* 7, 27; 9, 12; 28; 10, 10.

Beachtenswert ist sodann der Umstand, dass nicht nur die Wandlung eine Wiederholung oder Erneuerung des Kreuzesopfers ist, sondern dass auch die beiden anderen Hauptteile des liturgischen Opfers, Opferung und Kommunion, die Wandlung vorwegnehmen, bzw. nachholen. Die Opferung als Darbringung von Brot und Wein, also rein menschlicher Gaben hat nur in Hinblick auf die kommende Wandlung wahren Opfercharakter, insofern Brot und Wein in Christi Leib und Blut verwandelt werden sollen und schon als verwandelt betrachtet werden. Die Kommunion aber ist Vereinigung des mystischen Leibes Christi mit dem wahren Opferleibe Christi und Verwandlung der Gläubigen in Christus nur in Kraft des voraufgegangenen auf dem Altare erneuerten Kreuzesopfers.

Wenn wir alljährlich im Advent des lateinischen Kirchenjahres Gott von neuem anflehen: « Rorate, caeli, desuper, et nubes pluant Justum; aperiatur terra, et germinet Salvatorem » (1), so findet das jeder katholische Christ ganz in der Ordnung, obschon der Messias schon längst, vor mehr als 1900 Jahren, als Sohn Gottes vom Himmel herabgestiegen und als Menschensohn und Sohn der Jungfrau aus dem Schosse der Erde hervorgekommen ist. Die Epiklesen der östlichen Liturgien weisen eine diesem Adventsgebet ganz ähnliche Struktur auf. Erbeten wird zwar im « Rorate » dem Wortlaut nach die erste Ankunft des Messias, seine Menschwerdung; dem Sinne nach aber, d. h. im Geiste der Kirche, bittet man um Erneuerung und Bewahrung der Menschwerdung und um die Zuwendung der Erlösungsgnaden. Eine solche Erneuerung der Menschwerdung und Erlösung vollzieht sich mystisch eben auf unseren Altären. Hier steigt gleichfalls der Sohn Gottes, nunmehr als glorreicher Menschensohn, vom Himmel auf die Erde herab und lässt zugleich in den eucharistischen menschlichen Gaben von Brot und Wein die Erde sich von neuem öffnen. Im « Rorate » wird also die Erneuerung der Menschwerdung und des Kreuzesopfers zusammen mit der Zueignung ihrer Früchte erbeten. Eben weil die Früchte, d. h. die Gnaden von der Kirche geschaut werden, wie sie aus ihrer Quelle, der Menschwerdung und dem Erlösungsopfer hervorgehen, wird nicht einfach um Zuwendung der Früchte gebeten, sondern zunächst um Verwirklichung der Tat- und Ur-sache des Heils. In der konkreten Bitte wird nicht abstrakt die Wir-

(1) *Is.* 45, 8. Vgl. SPÁČIL, a. a. O., II., S. 73.

kung von der Ursache, nicht die Frucht vom Baum, nicht der Gnadenstrom von der Quelle getrennt. Es geht um eine totale Zusammenschau: Der einzelne Teil wird im Ganzen und das Ganze in jedem einzelnen Teile geschaut, das Abbild im Urbild und umgekehrt.

Diese Feststellung wird durch die ganz allgemeine Gewohnheit der östlichen wie westlichen Kirche bestätigt, in den rituellen Gebeten bei der Sakramentenspendung die Gnade des Sakramentes sowohl vor wie nach dem Vollzug des eigentlich wesentlichen Ritus immer wieder zu erbitten (1).

Von alters her wird das Herabsteigen Christi auf die Altäre mit der Menschwerdung, mit dem Herabsteigen des Sohnes Gottes in den Schoss der Jungfrau, in Parallele gesetzt (2). Ja man kann zwischen der liturgischen Epiklese und der Antwort Marias eine Parallele erblicken. Die Worte der Jungfrau enthalten virtuell eine Anrufung des Heiligen Geistes. « Siehe ich bin eine Magd des Herrn; mir geschehe nach deinem Worte » (3) bedeutet doch nichts anderes als: « Der Heilige Geist möge auf mich herabkommen, und die Kraft des Allerhöchsten möge mich überschatten. So soll denn auch das Heilige, das (aus mir) geboren wird, Sohn Gottes heissen » (4).

Natürlicherweise musste diese Parallele gerade zur Zeit des Arianismus und Mazedonianismus, d. h. der Leugnung der Gottheit Christi des Wortes und des Heiligen Geistes, besonders hervorgehoben werden. Der Streit ging ja um die Wesenseinheit von Vater, Sohn und Geist, um den Kern des trinitarischen Dogmas, um wesentliches Glaubensgut des Christentums, und so im Grunde auch um den Wert und die Kraft des christlichen eucharistischen Kultes und Opfers, in dem Christus wahrhaft gegenwärtig ist. Es lag nahe, auf Grund der Heiligen Schrift zu argumentieren: Wenn Jesus Sohn Gottes ist, weil er in der Kraft des Heiligen Geistes

(1) Vgl. Spáčil, S. 71 ff.; Jugie, *De forma Eucharistiae*, S. 7-10, wo besonders die aus Bossuet angeführte Stelle bezeichnend ist.

(2) Vgl. dazu Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, III, S. 262-263. Für die Nestorianer und Monophysiten, V, Paris 1935, S. 312 und 707; W. de Vries S. I., *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten, Orientalia Christiana Analecta* 125, Rom 1940, S. 143 ff.; 164 ff.; *Sakramententheologie bei den Nestorianern, Orientalia Christiana Analecta* 133 Rom 1947, S. 214 ff.

(3) *Luk.* 1, 38.

(4) Vgl. *Luk.* 1, 35.

empfangen wurde (1), dann ist auch die eucharistische Gabe Fleisch und Blut des Gottessohnes, wenn die Wandlung durch die Kraft des gleichen Heiligen Geistes geschieht. Infolgedessen wird die Konsekration oder Wandlung als ein Herniedersteigen der Kraft (und Person) des Heiligen Geistes auf Brot und Wein betrachtet, ähnlich dem ersten Herniedersteigen des Geistes auf die Jungfrau bei der Menschwerdung. Da jedoch die Hl. Schrift des Neuen Testamentes noch zwei weitere Male von einem Herabsteigen des Hl. Geistes berichtet, nämlich bei Jesu Taufe am Jordan und zu Pfingsten, so konnte natürlich das liturgische Opfer auch zu diesen beiden Ereignissen in Parallele gesetzt oder wenigstens mit ihnen in Verbindung gebracht werden (2). Tatsächlich gibt es Epiklesen, in denen auch dieser beiden Offenbarungen des Hl. Geistes Erwähnung getan wird (3).

Es ist auch nicht ausgeschlossen, dass dem Verfasser der « Apostolischen Überlieferung », Hippolyt, bei der Abfassung des Textes der Epiklese eine doppelte Herabkunft des Heiligen Geistes vor Augen stand. Es heisst dort: « Et petimus ut mittas Spiritum tuum Sanctum in oblationem sanctae Ecclesiae, in unum congregans des omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem Spiritus Sancti ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Jesum Christum » (4).

(1) *Luk.* 1, 35; vgl. 30-33.

(2) Man könnte hier mit P. Hieronymus Engberding O. S. B., *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, Münster 1931, S. lxxxv, die Mahnung des hl. Basilius geltend machen, Ἀσκητικαὶ διατάξεις, 1, 2: « ὅταν δοξολογήσῃς αὐτὸν (Gott), μὴ πλανώμενος τὸν νοῦν ὧδε κἀκεῖσε, μηδὲ Ἑλληνικῶς μυθολογῶν, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἁγίων Γραφῶν ἐκλεγόμενος ». PG 31, 1329.

(3) So in der syrischen Jakobusliturgie; siehe Brightman, *Liturgies Eastern and Western, I, Eastern*, Oxford 1896, S. 53. Der Menschwerdung aus der Jungfrau durch die Kraft des Hl. Geistes wird dagegen vorher Erwähnung getan, im Gebet des Priesters, das den Einsetzungsworten voraufgeht.

(4) E. Hauler, *Didascaliae Apostolorum fragmenta Veronensia*, Leipzig 1900, S. 106-107. Vgl. G. Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome*, London 1937, S. 7-9; J. A. Jungmann S. J., *Missarum Sollemnia, Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, I-II, Wien 1948, Band I, S. 38-39. – Diesen Text hat u. a. griechisch zu rekonstruieren versucht J. M. Hanssens S. J., *Une formule énigmatique des anaphores éthiopiennes, Orientalia Christiana Periodica*, VII, 1941, S. 206 ff.; 230. Die Rekonstruktion stützt sich auf den äthiopischen Text der diese Stelle enthaltenden äthiopischen Anaphoren, auf die lateinische

Die Anaphora Hippolyts ist streng trinitarisch aufgebaut. Sie wendet sich zunächst an den Vater, kommt auf die Menschwerdung und Erlösungstat des Sohnes zu sprechen, vor allem die Einsetzung der Eucharistie, und bittet dann um Herabkunft des Heiligen Geistes. Alles endet mit einer trinitarischen Doxologie. Wir können die Bitte um Herabkunft des Heiligen Geistes übersetzen wie folgt: « Und wir bitten Dich, sende Deinen Heiligen Geist herab auf die Opfergabe der heiligen Kirche; gewähre, sie einmütig zusammenscharend ([1]), allen Heiligen, die sie empfangen, dass sie vom Heiligen Geiste erfüllt werden zur Bestärkung des Glaubens in der Wahrheit, damit wir Dich loben und verherrlichen durch Deinen Sohn Jesus Christus ».

Man sieht gewöhnlich in dieser Anrufung des Hl. Geistes keine Epiklese im engen Sinne des Wortes ([2]). Diese These wird auch nicht dadurch umgestossen, dass man später in liturgischen Texten, die auf die Anaphora des Hippolytus zurückgehen und sie erklären wollen, gerade an dieser Stelle eine Epiklese im strikten Sinne des Wortes findet ([3]).

Alles kommt darauf an, was mit « oblatio sanctae Ecclesiae » und mit dem Herabsenden, bzw. dem Herabsteigen des Hl. Geistes auf diese « oblatio » (προσφορά) gemeint ist. Im heutigen römischen Kanon kommt das Wort « oblatio » nur vor den Einsetzungsworten vor (« Hanc igitur oblationem », « Quam oblationem »). Ambrosius im katechetischen Werk De sacramentis gebraucht das Wort auch nach den Einsetzungsworten ([4]). Vielleicht liegt gerade in

Übersetzung und (in der Wahl der griechischen Worte) auf griechische Vorlagen. – Man achte auf den historischen Zusammenhang: Rom-Alexandrien (Petrus-Markus), Ägypten-Äthiopien.

([1]) Hanssens, a. a. O., S. 230, zieht das « in unum congregans » zum Vorhergehenden.

([2]) Z. B. Dom B. Botte O. S. B., *Hippolyte de Rome, La Tradition Apostolique,* Paris 1946, S. 23 spricht von « cette invocation de l'Esprit-Saint, qui n'a pas pour but la consécration des éléments, mais la sanctification des fidèles ». Vgl. Jungmann, *Missarum Sollemnia,* I, S. 48. Dix, S. 75-79, hält diese Anrufung des Hl. Geistes sogar für interpoliert und will sie ausschalten.

([3]) So z. B. in der heutigen äthiopischen Apostel-Anaphora; siehe Hanssens, S. 227-228.

([4]) *De sacramentis,* IV, 5 f. – Dass der Verfasser Ambrosius ist, ist mit guten Gründen erwiesen worden; vgl. Jungmann, a. a. O., I., S. 67, Anm. 10.

der Allgemeinheit des Ausdrucks « oblatio » (griechisch « προσφορά ») der Grund einer verschiedenen Auslegung. Nehme ich dieses Wort für die menschlichen Opfergaben von Brot und Wein, also in unvollständigem Sinne, dann ist es folgerichtig, die Herabkunft des Hl. Geistes zur Verwandlung der Gaben zu erbitten und hier eine Epiklese im strikten Sinne des Wortes zu sehen. Sieht man aber in der « oblatio sanctae Ecclesiae » die Opfergabe, das Opfer der heiligen Kirche im vollen Sinne des Wortes, so sind nicht mehr Brot und Wein – von denen nur die Gestalten bleiben – damit gemeint, sondern Fleisch und Blut Jesu Christi, Jesus Christus selbst. Der Hl. Geist stieg aber auf Jesus bei seiner Taufe im Jordan herab. Wenn also Gott (Vater) gebeten wird, seinen Geist auf diese Opfergabe herabzusenden, wird in gewisser Weise – in der Eucharistie ist der Gottmensch nur verborgen gegenwärtig – um Erneuerung des Ereignisses am Jordan gebeten. Dort stieg der Hl. Geist in sichtbarer Weise auf Jesus herab, um dessen Gottessohnschaft den Menschen zu offenbaren (¹), und auch « ad confirmationem fidei in veritate ».

Die folgenden Worte aber « in unum congregans des omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem Spiritus Sancti » erinnern lebhaft an die Herabkunft des Hl. Geistes auf die junge Kirche am Pfingsttage (²). Während der ersten Herabkunft des Hl. Geistes gleich zu Beginn der Anaphora Erwähnung getan wird (« Jesum Christum, quem... misisti de caelo in matricem Virginis quique in utero habitus incarnatus est et Filius tibi ostensus est ex Spiritu Sancto et Virgine natus ») (³), scheint später bei der Epiklese nur die doppelte Herabkunft des Hl. Geistes am Jordan und zu Pfingsten miteinander verbunden. Am Jordan kam der Hl. Geist über Jesus allein herab; von einer Anwesenheit der Kirche konnte noch nicht die Rede sein. Umgekehrt war beim Pfingstereignis zwar die neu entstandene Kirche versammelt, ohne dass jedoch der Gegenwart Christi im eucharistischen Opfer Erwähnung getan wurde. Erst nach der Herabkunft des Heiligen Geistes, wenn auch unmittelbar anschliessend, berichtet die Apostelgeschichte, dass die ersten Christen in der eucharistischen Gemeinschaft beharrten (⁴). Wenn

(¹) *Matth.* 3, 13-17 und Parallelstellen.
(²) Vgl. *Apg.* 1, 14 und 2, 42.
(³) Dix, a. a. O., S. 7-8.
(⁴) *Apg.* 2, 42.

unsere Auslegung stimmt, handelt es sich hier also um die Bitte, der Heilige Geist möge auf Christi wirklichen Leib herabsteigen zur Einigung und Heiligung des mystischen Leibes. Wirkung dieser erneuten Herabkunft des Hl. Geistes ist die Einigung der Gläubigen mit Christus dem Haupt und der Glieder untereinander zur gemeinsamen Heiligung, zur Bestärkung im Glauben, zum Lobe des dreifaltigen Gottes.

Wenn nun in der Anaphora die Herabkunft des Hl. Geistes auf den gegenwärtigen Opferleib Christi (vgl. die Theophanie bei der Taufe) und auf den mystischen Christusleib (vgl. Pfingsten) erbeten wurde, lag es natürlich aus den oben aufgewiesenen Gründen [1] auch wieder nahe, abermals auf die erste Herabkunft des Hl. Geistes (vgl. die Menschwerdung) zurückzugreifen und die Bitte um Herabkunft des Hl. Geistes auf die menschlichen Opfergaben zu ihrer Verwandlung mit den beiden weiteren Bitten zu verbinden. Aus dieser Verbindung entsteht dann eine Form von Epiklese im engen Sinne des Wortes: die Bitte um Verwandlung der Gaben, nachdem diese in Kraft der Einsetzungsworte bereits stattgefunden hat.

2. Die Funktion des Priesters

Nachdem Archimandrit Cyprian die Problemstellung im allgemeinen behandelt hat, kommt er auf die Dienstleistung des Priesters beim liturgischen Opfer zu sprechen, wie sie nach seiner Meinung der katholischen Lehre entspricht: « Bekanntermassen lehrt die katholische Kirche, dass das Gebet der Anrufung des Hl. Geistes für die Konsekration der eucharistischen Elemente nicht nötig ist. Ihrer Lehre zufolge ist der Priester Vollzieher des Sakramentes, 'minister sacramenti'; er verfügt als 'vice-Christus', als 'Stellvertreter Christi' [2] über die Fülle der Gnade, wie Christus selbst; und wie für Christus den Heiland keine Notwendigkeit besteht, den mit Ihm unzertrennbar verbundenen Hl. Geist anzurufen, so ist auch für Seinen **Stellvertreter**, den bevollmächtigten Vollzieher des Sakramentes, diese Anrufung nicht notwendig. Seit bestimmter Zeit lässt die römische Praxis dieses Gebet aus der Messe fort, oder genauer, verbirgt es im Zusammenhang ihrer Gebete derart, dass es seine Bedeutung und seinen Charakter als

(1) Siehe oben, S. 376 f.

(2) Dieser und der vorhergehende Ausdruck stehen deutsch im Texte.

Konsekrationsgebet verliert. Die Konsekration der Gaben wird ausschliesslich durch die Worte des Herrn vollzogen: 'Accipite, manducate, hoc est enim corpus Meum', etc. Interessant ist die Feststellung, dass bei einigen katholischen Gelehrten sich die Meinung findet, der Heilige Geist **konzelebriere** mit dem Priester, er erweise sich als sein Mitkonsekrator (1), συλλειτουργός » (2).

Weiter unten wiederholt dann der Verfasser mit fast den gleichen Worten denselben Gedankengang, vervollständigt aber durch einige charakteristische Züge das Bild: « Der Priester ist nach katholischer Auffassung im Augenblick, da die Eucharistie vollzogen wird, nicht nur 'Bild Christi', wie die heiligen Väter lehren (Maximus der Bekenner), sondern er verfügt auch über die ganze Fülle Seiner Gewalt. Er tut das gleiche, was Christus Selbst beim Letzten Abendmahl getan hat. Die Worte der Einsetzung des Sakramentes, die für uns nur im Zusammenhang des Abendmahlsberichtes stehen und nur historische, erzählende Bedeutung haben, sind für die katholische Theologie 'Konsekrationsformel'. Diese Worte werden vom Priester in persona Christi ausgesprochen, während die Epiklese nicht in persona Christi ausgesprochen wird. Der Priester ist hier 'vice-Christus' (3). Deshalb kann der Katholik die Notwendigkeit der Epiklese direkt ableugnen: 'L'epiclèse au sens strict du mot n'est pas nécessaire' (4). Wenn sie auch die Konsekrationstätigkeit des Hl. Geistes zugeben, so ist doch der Geist für sie nur συλλειτουργός, Mitkonsekrator (5). Vom Standpunkt der Katholiken aus unterstrichen die griechischen Theologen zu sehr die Konsekrationsgewalt des Geistes, da doch die Konsekration die Tat der ganzen Hl. Dreifaltigkeit sei » (6).

Auffallend an dieser Beweisführung, die sich gegen die katholische Auffassung vom Priestertum richtet, ist eine Ähnlichkeit.

(1) Deutsch im Text.

(2) Archimandrit Cyprian, *Евхаристiя*, S. 239. Es wird verwiesen auf A. Naegle, *Die Eucharistielehre des heiligen Joh. Chrysostomus, des Doctor Eucharistiae*, Strassburg-Freiburg im Breisgau 1900, S. 124-127.

(3) Deutsch im Text.

(4) Es wird verwiesen auf L. A. Molien, *La prière de l'Église*, I, *Messe et heures du jour*, Paris 1924, S. 351.

(5) Das letzte Wort steht deutsch in Text. – Der Autor verweist auf Naegle, S. 144.

(6) Verwiesen wird auf F. Varaine, *L'Epiclèse eucharistique*, Brignais 1910, S. 79. Archimandrit Cyprian, a. a. O., S. 257.

Mit fast den gleichen Erwägungen wenden sich neuere russische Theologen nicht selten gegen die Idee des Papstes als Vikar, Stellvertreter Christi, als « Vice-Christus ». Patriarch Sergius von Moskau hat 1944 im Patriarchatsblatt einen eigenen Aufsatz über die Frage veröffentlicht: « Hat Christus einen Vikar in der Kirche? » (1). Zwar weist er nicht die Möglichkeit zurück, dass die Kirche auf Erden einmal in Zukunft von einem einzigen Hierarchen geleitet würde; nur fügt er sogleich hinzu: « selbstverständlich könnte dieser kein Vikar Christi sein, sondern lediglich Haupt der kirchlichen Hierarchie ». Der neue Patriarch Alexius von Moskau schreibt dazu in seinem ersten Hirtenbrief: « Der Patriarch ist ein lebendiges und belebtes Bild Christi, ein Bild, das anschaulich, mit Wort und Tat, die Wahrheit in sich ausdrückt » (2). Was die beiden Moskauer Patriarchen vom Hierarchen behaupten, er könne zwar « Bild Christi » sein, nicht aber « Stellvertreter Christi », wendet hier Archimandrit Cyprian ganz allgemein auf den Priester an. Man muss dabei beachten, dass ein solches Argument ganz psychologisch auf die Hörer und Leser des Verfassers, ihm vielleicht unbewusst, abgestimmt ist. Aus der orthodoxen Apologetik und Ekklesiologie kennen die Theologiestudenten sehr wohl die übliche Ablehnung der Idee eines « Stellvertreters Christi ». So werden sie sich auch in der Lehre über die Eucharistie ganz instinktiv dagegen wenden, dem Priester ein Schild mit der Aufschrift « Vice-Christus » umzuhängen.

Wenden wir uns jedoch von solchen psychologischen Beweisen und von Gefühlsmomenten ab und betrachten wir die Frage, wie sie nicht nur nach allgemein katholischer, sondern auch insbesondere östlich-christlicher Überlieferung steht, dann hat sie ein ganz verschiedenes Aussehen.

Die Apostel und ihre Nachfolger, die Bischöfe und Priester, sollen tun, was Christus getan hat: « Tut dies zu meinem Anden-

(1) *Журнал Московской Патриархии,* Februar 1944. Da uns der Artikel nur in französischer Übersetzung vorlag, können wir die Seitenzahl nicht angeben.

(2) *Журнал Московской Патриархии,* Februar 1945, S. 5. Es ist eine Zitation aus der « Ἐπαναγωγή », Kodex oder besser Schema eines byzantinischen Kodex, der auf Photius zurückgeht: Tit. III, Kap. 1, in der Ausgabe C. E. Zachariä von Lingenthal, *Collectio librorum juris graeco-romani,* Leipzig 1852, S. 67.

ken ! » (1). Der hl. Johannes Chrysostomus bemerkt dazu: « Es ist Christus selbst hier gegenwärtig. Und er, der jenen Tisch – das Letzte Abendmahl – zubereitet hat, bereitet auch diesen jetzt. Denn kein Mensch ist es, der bewirkt, dass die daliegenden Gaben zum Leibe und Blute Christi werden, sondern Christus selbst, der für uns ist gekreuzigt worden. (Seine) Gestalt annehmend (σχῆμα πληρῶν) (2) steht der Priester da, jene Worte aussprechend, wogegen die Kraft und Gnade von Gott kommt. ' Dies ist mein Leib ', so lautet das Wort, welches die vor uns liegenden Gaben verwandelt. Gleichwie jenes Wort: ' Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde ', nur ein einziges Mal gesprochen, zur Tat wurde, indem es die menschliche Natur zur Erzeugung von Kindern befähigte, so bewirkt auch dieses Wort, einmal gesprochen, an jedem Opfertische in den Kirchen von jener Zeit bis auf die heutige und bis zu des Herrn Wiederkunft des Opfers Vollendung » (3).

Chrysostomus ist in dieser Hinsicht sehr deutlich: « Nur seine (Christi) Gestalt annehmend (σχῆμα πληρῶν) steht der Priester da und trägt ein Gebet vor (δέησιν προςφέρει). Die Gnade und die Macht aber ist diejenige Gottes, welche alles wirkt. Das ist mein Leib, sagt er. Dieses Wort verwandelt die vor uns liegenden Gaben » (4). Und in seiner Schrift über das Priestertum lesen wir über den Priester: « Besonders wenn er den Heiligen Geist ruft und das allerschauererregendste Opfer (θυσίαν) vollbringt, wenn er den allen gemeinschaftlichen Herrn beständig berührt: sage mir, auf welche

(1) *Luk.* 22, 19; *1 Kor.* 11, 24-26.

(2) Zur Bedeutung von σχῆμα vgl. *Phil.* 2, 7: « σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος », « im Äussern als ein Mensch befunden »; oder *1 Kor.* 7, 31: « παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου », « die Gestalt dieser Welt vergeht ». Σχῆμα bezeichnet alles, was unter die Sinne fällt: Gestalt, Haltung, Benehmen, Worte, Handlungen. Der Priester am Altare ist nur Darsteller; er « spielt eine Rolle », die Christi.

(3) *Homilie 1 über den Verrat des Judas*, PG 49, 380. Zur deutschen Übersetzung vgl. NAEGLE, S. 126. Andere klare Stellen über die Konsekrationskraft der Einsetzungsworte finden sich – vgl. Archimandrit CYPRIAN, a. a. O., S. 241 oben – in der *Homilie 2 über den Verrat des Judas*, PG 49, 389; in der *Hom. 50 zu Matth.*, PG 58, 508; vgl. die *Hom. 82 zu Matth.* PG 58, 737 ff.; in der *Hom. 2 zum 2. Brief an Timotheus*, PG 62, 612: « Das Opfer (ἡ προσφορά, oblatio) ist dasselbe... Wie nämlich die Worte, die Gott sprach, dieselben sind wie die, welche der Priester auch jetzt sagt, so ist auch das Opfer dasselbe, genau wie die Taufe, die er schenkte ».

(4) *Hom. 2 über den Verrat des Judas*, PG 49, 389.

Rangstufe setzen wir ihn? » (1). In derselben Schrift vergleicht er den Priester mit Elias, der auf das Opfer Feuer vom Himmel herabrief (2): « Hier steht der Priester und zieht nicht Feuer, sondern den Heiligen Geist vom Himmel herab. Das lange Gebet verrichtet er (τὴν ἱκετηρίαν ἐπὶ πολὺ ποιεῖται), nicht etwa, dass eine himmlische Flamme niederfahre und die daliegenden Gaben verzehre, sondern dass die Gnade auf das Opfer herabfalle, durch dasselbe die Herzen aller entzünde und sie glänzender mache als im Feuer geläutertes Silber » (3). « Was tust du, o Mensch? » – so sagt er an einer anderen Stelle – « Wann der Priester vor dem Altare steht, die Hände zum Himmel erhoben, und den Heiligen Geist ruft, dass er komme und die daliegenden Gaben berühre, dann herrscht grosse Ruhe und tiefes Schweigen. Wann aber der Geist die Gnade verleiht, wann er gekommen und die daliegenden Gaben berührt, wann du das Lamm geschlachtet und bereitet siehst, dann machst du Lärm und Unruhe, dann zankest, dann schmähest du? » (4).

An allen diesen Stellen sagt Chrysostomus einerseits wiederholt und sehr klar, dass der menschliche Priester das Opfer vollbringt, den Hl. Geist herabruft, die Worte ausspricht, durch die Brot und Wein in Christi Leib und Blut verwandelt werden. Andererseits aber betont er ebenso stark, dass nicht der Priester das Opfer bewirkt, sondern dass Christus selbst die Gaben verwandelt, dass Kraft und Gnade von Gott kommen, dass der Hl. Geist die Gaben berührt und sie verwandelt. Hier liegt durchaus kein Widerspruch vor. Was Chrysostomus betont, ist nichts anderes als eben das, was in der katholischen Glaubenslehre mit dem deutschen (5) Ausdruck bezeichnet wird « der Priester ist Stellvertreter Christi ». Wenn Archimandrit Cyprian behauptet, der Priester sei nach katholischer Auffassung « minister sacramenti », so hat er vollkommen recht; behauptet er aber, dass der Priester als Stellvertreter Christi über die gleiche Macht und Gnade verfüge wie Christus selbst, so liegt darin eine wesent-

(1) *Über das Priestertum*, 6, 4, PG 48, 681.

(2) *3 Kön.* 18.

(3) Chrysostomus, *Über das Priestertum*, 3, 4, PG 48, 642. Diese und die folgende Stelle sind auch von Archimandrit Cyprian zitiert, S. 241.

(4) *Homilie über Friedhof und Kreuz*, PG 49, 397-398.

(5) In anderen Sprachen ist die Bezeichnung des gewöhnlichen Priesters als eines « Stellvertreters » (« Vikars ») Christi nicht oder weniger gebräuchlich.

liche Entstellung der katholischen Lehre, die sehr genau zwischen « minister primus et principalis » (Christus homo) und « minister secundus et instrumentalis » unterscheidet (1). Hiermit fällt das Argument, dass die Anrufung des Hl. Geistes zur Konsekrierung der eucharistischen Gaben deshalb nicht notwendig sei, weil der menschliche Priester die gleichen Vollmachten habe wie der Gottmensch Jesus Christus. Es liegt nämlich auf der Hand, dass ein unendlicher Abstand zwischen den Vollmachten beider besteht. Das gilt auch für den Unterschied zwischen den Vollmachten Christi und des Papstes. Der Umfang der Vollmachten des menschlichen Priesters bei seiner vermittelnden, werkzeuglichen Tätigkeit wird ganz allein durch Christi Auftrag und Willensäusserung bestimmt. Es fragt sich also, ob in Christi Worten « Tut dies zu meinem Andenken ! » auch der Befehl mitenthalten war, *ausdrücklich* zur Verwandlung der Gaben den Hl. Geist anzurufen. Dafür jedoch gibt es keine durchschlagenden Gründe, weder historische noch dogmatische (2).

Zu untersuchen bleibt sodann die Behauptung, dass nach katholischer Auffassung zwar die Worte des Herrn « in persona Christi » ausgesprochen würden, nicht aber die Worte der Epiklese. Auch hier muss man wohl unterscheiden: die Worte Christi werden wiederholt, wie Christus sie von sich gesagt hat, d. h. in der Einzahl; die Worte der Epiklese aber, wie gemeinhin der Kanon oder die Anaphora, werden in der ersten Person der Mehrzahl (« wir ») gesprochen (3): ein Umstand, der auf den Priester mitsamt der Gemeinde oder den Priester als Stellvertreter der Gläubigen am Altare hinweist. Und doch spricht der Priester auch, ganz allgemein gesehen, alle Worte der heiligen Handlung « in persona Christi », d. h. als Christi Stellvertreter, insofern nämlich

(1) Vgl. jedes beliebige Lehrbuch der kath. Dogmatik, Scheeben, Pesch, u. a.

(2) Keins der auf S. 239 ff. von Archimandrit Cyprian angeführten Argumente ist durchschlagend.

(3) Vgl. Ambrosius, *De sacramentis*, IV, 4: « Quomodo potest qui panis est, corpus esse Christi ? Consecratione. Consecratio autem quibus verbis est, cuius sermonibus ? Domini Jesu. Nam et reliqua omnia, quae dicuntur in superioribus, a sacedcte dicuntur, laudes Deo deferuntur, oratio petitur pro populo, pro regibus, pro caeteris: ubi venitur, ut conficiatur venerabile sacramentum, iam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum ».

sein ganzes Priestertum von Christus herrührt. Da er aber sein Priestertum durch Vermittlung der heiligen Kirche erhält, in der die Weihegewalt von Christus her weitergegeben wird, steht er auch « in persona Ecclesiae » am Altare, als Vertreter der Kirche und in ihrem Auftrag, ja als Vertreter des christlichen Volkes, das seine Zustimmung zu seiner Weihe erteilt hat und sich mit seinem Opfer vereint. Schliesslich kann man beliebig im Priester am Altare die Person Christi oder der Kirche sehen, je nachdem die Worte, die er jeweils ausspricht, von Christus selbst vorgeschrieben sind oder erst durch die Apostel oder noch spätere kirchliche Verordnung oder Gewohnheit eingeführt wurden. Dass die Epiklese auf Christus selbst zurückgeht, lässt sich aber nicht beweisen. Dass sie auf die Apostel zurückgehe, versucht Archimandrit Cyprian vor allem durch das Zeugnis des hl. Basilius zu erweisen (1). Basilius zeigt, dass nicht nur die Hl. Schrift des Neuen Testamentes massgebend ist, sondern auch die apostolische Überlieferung, auf die er die Epiklese zurückführt. Zwar behauptet er nicht, dass durch sie die Gaben verwandelt werden, schreibt ihr aber grosse Bedeutung (μεγάλην τὴν ἰσχύν) zu. Dass es sich aber nicht sicher um etwas wesentlich Notwendiges handelt, zeigen auch die anderen Beispiele: das Kreuzzeichen, das in Ost und West verschieden gemacht wird, und die Ostung beim Gebet, die zwar beim Kirchbau im Osten bis auf unsere Tage beibehalten wird, im Privatgebet aber im Osten wie im Westen bereits zu Beginn des Mittelalters nicht mehr geübt wurde. An sich möglich sind übrigens bezüglich des Brauches der Epiklese verschiedene apostolische Überlieferungen (2).

Die Notwendigkeit der Worte Christi im Hochgebet richtet sich auch nach ihrem inneren Charakter. Wenn sie nur erzählende, historische Bedeutung haben (3), kommen sie als Konsekrationsform nicht in Frage und sind nicht nötig; dann muss man nach einer anderen Konsekrationsform suchen, und als solche bietet sich dann von selbst die Epiklese an. Dass aber die Worte Christi nicht nur erzählende Bedeutung haben, sondern wirksame Gebets- und Wei-

(1) *Über den Hl. Geist,* Kap. 27, 66 PG 32, 188; Archimandrit Cyprian, S. 239-240; 258-259.

(2) Ähnlich wie der Gebrauch des gesäuerten, bzw. ungesäuerten Brotes bei der Feier der Eucharistie gleichfalls auf verschiedene apostolische Überlieferungen zurückgehen könnte.

(3) Vgl. Archimandrit Cyprian, S. 257 und 285-286; vgl. unten S. 403 f.

heworte sind, geht aus der ganzen katholischen Überlieferung hervor, wird u. a. aus der klaren Lehre des hl. Johannes Chrysostomus bestätigt und für einige Jahrhunderte auch aus den Rubriken der östlichen Liturgien. Leider nimmt Archimandrit Cyprian zu diesem letzten Argument, das von mehr als einem katholischen Theologen entfaltet wird (1), ungenügend und nur ganz allgemein ablehnend Stellung (2).

Ferner richtet sich der Notwendigkeitscharakter der Epiklese nach dem Sinn, den man ihr gibt. Das Rufen, das Herabrufen des Hl. Geistes kann nämlich aufgefasst werden als blosse Bitte um sein Kommen oder aber als wirksame Erflehung, als tatsächliches Herabrufen (Jesus blickte zum Himmel auf und segnete, als er das Wunder der Brotvermehrung, ein Vorbild der Eucharistie, erbat; er blickte zum Himmel auf, betete und dankte dem Vater, als er Lazarus von den Toten erweckte; er erhob seine Augen zum Himmel zu Beginn des hohepriesterlichen Gebetes und segnete die Gaben bei Einsetzung der Eucharistie) (3). Irgendwie ist eine Epiklese als tatsächliche, wirksame Herabrufung notwendig, d. h. insofern sie mit Christi vorbereitenden Gesten (Segen über Brot und Wein, Danksagung, und in der lateinischen Liturgie auch Aufblick zum Himmel) und den folgenden Worten der Einsetzung, die virtuell die Epiklese enthalten, zusammenfällt (4).

Recht hat der Verfasser darin, dass er die Epiklese nach katholischer Auffassung deshalb als nicht im strengen Sinne notwendig hinstellt, weil die Konsekration die Tat der gesamten Heiligen Dreifaltigkeit ist und dem Hl. Geiste nur aus theologischen Gründen in besonderer Weise zugeeignet wird (5). Zu beachten ist auch, dass die Notwendigkeit der Epiklese innerhalb der Liturgie eine verschiedene ist, je nachdem es sich um eine den Worten der Ein-

(1) Z. B. SPÁČIL, *De SS. Eucharistia*, S. 106 ff.; JUGIE, *Theol. dogm. christ. or.*, III, S. 264 ff.; *De forma Eucharistiae*, S. 121 ff.

(2) S. 277 Mitte.

(3) *Matth.* 14, 19 und Parallelstellen; *Joh.* 11, 41-42; 17, 1; *Matth.* 26, 26 und Parallelstellen. Vgl. auch oben die Chrysostomusstellen, S. 383-384.

(4) Vgl. NAEGLE, S. 139-140.

(5) Der theologische Sinn der Zueignung besteht darin, dass eine bestimmte, der ganzen Gottheit gemeinsame Eigenschaft oder Tätigkeit (z. B. Allmacht, Weisheit, Heiligkeit; Schöpfung, Erlösung, Heiligung) eine besondere Ähnlichkeit mit der Eigentümlichkeit einer der drei göttlichen Personen aufweist.

setzung folgende oder ihr voraufgehende Epiklese handelt. Nichts beweist die strikte Notwendigkeit einer nachfolgenden (wohl nicht einmal einer vorhergehenden) Epiklese; manches aber zeigt ihre Angemessenheit oder erklärt, wenigstens teilweise, wie sie geschichtlich gerade an ihrer besonderen Stelle entstehen konnte.

Die abschliessende Behauptung des Archimandriten Cyprian, dass von einigen katholischen Gelehrten die Meinung vertreten werde, der Heilige Geist sei lediglich Mitkonsekrator des menschlichen Priesters, erweist sich sodann als Missverständnis. An der ersten aus Naegle zitierten Stelle (1) findet sich darüber nichts. An der zweiten Stelle (2) lesen wir: « Die d o g m a t i s c h e Bedeutung der Epiklese und anderer ähnlich lautender ritueller Gebete liegt darin, dass in ihnen allen, ebenso wie in den oben zitierten Texten, in denen Chrysostomus, Bezug nehmend auf die liturgische Tätigkeit des Priesters, von einem ' Rufen, Herabrufen des Heiligen Geistes ' spricht, das theologische Bewusstsein sich kundgibt, der Heilige Geist sei als Mitkonsekrator oder als ' Sylleiturg ' (3), d. h. als das unsichtbar wirksame, göttliche Prinzip bei der Vollziehung der eucharistischen Verwandlung und bei der Mitteilung der eucharistischen Gnadenwirkungen zu betrachten ». Für die vermeintlich katholische Auffassung « einiger » Autoren macht Archimandrit Cyprian aber nur einen einzigen namhaft, Naegle, der jedoch gar nicht seine eigene Ansicht oder die der westlichen katholischen Theologen wiedergibt, sondern gerade umgekehrt die Ansicht eines Vaters der Ostkirche, des hl. Johannes Chrysostomus, und einen Ausdruck der östlichen Chrysostomusliturgie. Ihr ist das Wort συλλειτουργήσει entnommen. Es wird vom Diakon zum Priester gesprochen, nachdem die Opfergaben auf den Altar gebracht und beräuchert worden sind: « *Priester:* Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι (4). *Diakon:* Τὸ αὐτὸ ἅγιον Πνεῦμα συλλειτουργήσει ὑμῖν καὶ ἡμῖν πάντοτε, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν (5). In der heutigen

(1) S. 124-127. Archimandrit Cyprian, S. 239.

(2) S. 144. Archimandrit Cyprian, S. 257.

(3) Es wird verwiesen auf: συλλειτουργήσει, *Liturgia S. Chrysostomi*, PG 63, 914.

(4) *Luk.* 1, 35.

(5) J. Goar O.-P., Εὐχολόγιον *sive rituale Graecorum*, 2. Aufl., Rom 1730, bemerkt in der Anm. 113 zu diesem Text, dass hier irrtümlich dem Diakon zuerteilt werde, was dem Priester zukommt; der sich

slawischen Liturgie ist συλλειτουργήσει nicht mit сослужительствуетъ, sondern mit содѣйствуетъ übersetzt, was den eigentlichen Sinn verflüchtigt.

Gewiss ist der Ausdruck auf den ersten Blick befremdlich. Man würde eher erwarten, dass der Priester als menschliches Werkzeug « Mitliturge » oder « Mitkonsekrator » des Hl. Geistes genannt würde als umgekehrt. Doch hat auch die Ausdrucksweise der Chrysostomusliturgie ihre Richtigkeit : Für das sichtbare Auge vollzieht der menschliche Priester am Altare die heilige Handlung; der Hl. Geist ist auch zugegen, ja zusammen mit Jesus Christus als eigentlicher Vollzieher, aber er ist nur unsichtbar da; er steht mit seiner Gotteskraft dem sichtbaren Priester unsichtbar zur Seite.

Richtig bemerkt Archimandrit Cyprian, dass die griechischen Theologen die Konsekrationsmacht des Hl. Geistes besonders hervorheben. Diese Bemerkung lässt sich genauer dahin bestimmen, dass in den östlichen Liturgien, vor allem seit dem 4. Jahrhundert im Kampfe mit dem Arianismus, nicht nur der Gott*mensch* Christus, sondern dementsprechend auch der an seiner Stelle amtierende Priester vor dem göttlichen Logos, dem Heiligen Geiste und dem dreifaltigen Gotte als Konsekrator zurücktritt (¹), während in der römischen Liturgie und im römischen Rituale überhaupt (vgl. die lateinische Tauf-, Firm- und Lossprechungsformel) die Person des Christi Stelle einnehmenden Priesters und sein Ich bedeutend mehr hervortreten. Natürlich handelt es sich dabei

---

zum Opfer anschickende Priester müsse um das Gebet des Diakons bitten, nicht umgekehrt. Siehe S. 59 und 115. – Es wäre besser auf den Originaltext der Chrysostomusliturgie bei Philotheus Kokkinus in der Διάταξις zurückzugehen oder auf das Euchologium Papst Benedikt des XIV. Dort ist das Zwiegespräch zwischen Priester und Diakon in richtiger Ordnung wiedergegeben. – BRIGHTMAN, I, S. 380, hat nur: « Αὐτὸ τὸ Πνεῦμα συλλειτουργήσει ἡμῖν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ἡμῶν ».

(¹) Dass es sich hier um ein Hervorheben, bzw. Zurücktretenlassen innerhalb des orthodox, rechtgläubig Zulässigen handelt, wurde von uns an anderer Stelle im Anschluss an die Polemik gegen Jungmann und K. Adam, deren Auffassungen nicht einfachhin miteinander zu verwechseln sind, genauer dargelegt. Vgl. *Problemi di teologia presso gli ortodossi, Cristologia, Orientalia Christiana Periodica,* IX, 1943, S. 161 ff. Neuerdings kommt JUNGMANN auf die Frage zu sprechen in *Missarum Sollemnia,* I, S. 50 ff.; 51, Anm. 19.

nicht um dogmatische Unterschiede, sondern nur um verschiedene Auffassungen, Betonungen, Hervorhebungen ein und derselben geoffenbarten Wahrheit.

3. Die Wandlung als Geheimnis

Besondere Aufmerksamkeit schenkt Archimandrit Cyprian, der Fachmann auf dem Gebiete der palamitischen Theologie ist, dem Geheimnischarakter des liturgisch-sakramentalen Geschehens. Hier glaubt er eine weitere Quelle der Meinungsverschiedenheiten zwischen Ost und West aufzudecken. « Man kann nicht umhin anzuerkennen, dass die katholische Wissenschaft der Geschichte sozusagen einige Zugeständnisse machen muss. Die Tatsachen bestätigen nicht das, was in der Folge von den Vätern der Konzilien von Florenz und Trient verkündet worden war. Die Scholastik ist keine Erscheinung des Urchristentums und ist der unsystematischen Methode und dem (unsystematischen) Denken der hl. Väter nicht eigentümlich. Die scholastischen Methoden fordern Klarheit in allen Punkten der theologischen Doktrin. Die Apophatik ist für die Scholastik unerträglich. Geheimnisse und Antinomien erweisen sich als grösste Feinde des rationalisierenden Verstandes in der Theologie. Um zu begreifen, **wie** die Konsekration der Gaben vor sich geht, wurde das den hl. Vätern unbekannte Wort ‘ Wesensverwandlung ’ (transsubstantiatio, μετουσίωσις) ausgedacht und der Unterschied von Substanz und Akzidenzien in den eucharistischen Elementen eingeführt. Um zu begreifen, **wann**, in welchem genauen Augenblick der Liturgie die Umwandlung der Gaben vollzogen worden ist, nahmen sie ihre Zuflucht zur Lehre von der Konsekrationsformel und identifizierten diese mit den Einsetzungsworten des Herrn. Der scholastische Geist will den **genauen** Augenblick wissen, ‘ instant précis où s’opère le changement ’. Man darf nicht sagen, dass die Form der Eucharistie gleichzeitig sowohl in den Worten der Einsetzung des Sakramentes als auch in der Epiklese enthalten ist, – so behauptet mit Nachdruck der katholische Liturgiespezialist Salaville (1). Doch die heiligen Väter dachten nicht so. Und das müssen die katholischen Gelehrten nun anerkennen » (2).

(1) Verwiesen wird auf den Artikel *Epiclèse eucharistique*, DTC V, 1, Kol. 202.

(2) Archimandrit Cyprian, S. 264.

Die katholische Wissenschaft als solche ist nicht unfehlbar [1]. Gleichwohl nimmt die katholische Theologie in besonderer Weise an der Unfehlbarkeit der Kirche teil, insofern sie sich unter der Leitung und Aufsicht der Kirche bildet. Der einzelne Theologe kann irren und irrt oft; nur die Übereinstimmung der Theologen, die aber in sehr vielen Fällen nicht vorhanden ist, gilt als ein Beweis der theologischen, bzw. dogmatischen Wahrheit. Was die Väter der Konzilien von Florenz und Trient über die Epiklese gelehrt haben, ist zwar allgemein-katholische Wahrheit, aber nicht ausdrücklich definiert. Sicher ist die Scholastik keine Erscheinung des Urchristentums oder der beginnenden Patristik. Jede Wissenschaft, zumal die theologische, braucht zu ihrer Entfaltung lange Jahrhunderte. Doch darf man keineswegs behaupten, das Denken der heiligen Väter sei unsystematisch (es lässt sich z. B. die Anakephalaiosislehre des hl. Irenäus, die Logoslehre des hl. Athanasius, die Christologie eines hl. Cyrill von Alexandrien durchaus nicht als unsystematisch kennzeichnen). Ja nicht nur beim letzten östlichen Kirchenvater, dem hl. Johannes von Damaskus, ist die Scholastik bereits im Keim vorhanden. Klarheit im spekulativen Denken verlangt nicht nur die Scholastik, sondern jede Theologie. Nicht die Apophatik ist für die Scholastik unerträglich (da sie – allerdings neben der Kataphatik – in der Scholastik selbst ihren Platz einnimmt), noch auch das Geheimnis, das jeder Christ im Glauben demütig zu verehren hat, sondern die Übersteigerung und Vereinseitigung der Apophatik, die Verwechslung von Geheimnis mit Antinomie und Widerspruch. Die Scholastik erklärt sich in gleicher Weise als Gegnerin einer Rationalisierung oder Auflösung des Geheimnisses wie einer Gleichsetzung des Geheimnisses mit dem Widerspruch (unter dem Decknamen einer Antinomie oder eines Paradoxon).

Daraus folgt, dass der Ausdruck transsubstantiatio – der gewiss den heiligen Vätern unbekannt war – nie und nimmer dazu ausgedacht wurde, um das Wie der Wesensverwandlung zu begreifen, d. h. – wie Archimandrit Cyprian stillschweigend voraus-

[1] Daher ist doppelt ungenau, was der Verfasser auf S. 269 behauptet: « Wenn man von der unbedingten Unfehlbarkeit der Scholastik ausgeht, braucht man keinen andern Ausweg zu suchen ». Die Scholastik ist nämlich nach katholischer Auffassung weder unfehlbar noch auch bildet sie für den Katholiken den Ausgangspunkt der katholischen Lehre über die Epiklese.

setzt – *das* Geheimnis vollkommen zu verstehen und so rationalistisch aufzulösen, sondern nur, um *das* zu bezeichnen, *was* wir *am* Geheimnis auf Grund der kirchlichen Überlieferung klären und festlegen können. Uns scheint auch die Frage nach dem genauen Wann der Konsekration nicht müssig, sondern höchst wichtig zu sein. Ihre Berechtigung und Bedeutung sowohl für die Theologie als auch die praktische Frömmigkeit lassen sich nicht bestreiten. Von ihrer Beantwortung hängt es nämlich ab, von welchem Augenblick an den eucharistischen Gaben Verehrung und Anbetung zu erweisen sind.

4. Die Zusammenfassung

Archimandrit Cyprian fasst das Ergebnis seiner Untersuchung über die Epiklese in 8 Punkten zusammen:

« 1) Das Gebet der Epiklese ist ein sehr altes Gebet der Liturgie, das in sie als unveräusserlicher Teil der Anaphora eingegangen ist. Sie stammt aus der apostolischen Überlieferung über die Liturgie.

2) Nicht nur im Osten kannte man zur Zeit des christlichen Altertums das Gebet der Epiklese, man kannte sie auch im Westen, wo sie sogar in Rom Konsekrationsgebet war.

3) Der Westen strich das Gebet der Epiklese aus dem Kanon seiner Messe durch die Macht des römischen Hohenpriesters, **doch ungeachtet dessen dass der Osten es bewahrte; dieser Unterschied der gottesdienstlichen Gewohnheiten spiegelte sich in der liturgischen Einheit beider Hälften der christlichen Welt nicht wider. Und trotz des Vorhandenseins dieser Unterschiede wurde die Gemeinschaft nicht abgebrochen, und das Gebet der Epiklese wurde erst lange Zeit nach der Trennung der Kirchen ein Anklagepunkt des Westens gegen den Osten.**

4) Das Gebet der Epiklese erfuhr im Osten bestimmte Textveränderungen, doch trugen sie keinen wesentlichen Charakter und betrafen nicht seinen Hauptinhalt.

5) Im Augenblick der Anrufung des Heiligen Geistes wurde seit einem bestimmten, späteren Zeitpunkt, sagen wir seit dem 14.-15. Jahrhundert, eine neue Praxis eingeführt, und zwar wurde der Tropar der Terz eingeschoben. Diese Interpolation hielt sich eine Zeit lang bald hier, bald dort im Osten, wurde jedoch sehr bald von der griechischen kirchlichen Überlieferung ausgestossen,

welche die alte Praxis ohne diesen Tropar bewahrte. Der Brauch, den Tropar zu beten wurde – sagen wir bedingt – in den slawischen Kirchen beibehalten. Das Beten dieses Tropars zerstört die Einheit der liturgischen Handlung der Orthodoxen Kirche im wichtigsten Augenblick der Eucharistie. Ihn zu beten widerspricht dem syntaktischen (was besonders im griechischen Texte hervortritt) und theologischen Zusammenhang der Liturgie.

6) Im Augenblick der Konsekration der Gaben ist in der Liturgie des heiligen Basilius des Grossen die Einfügung der Worte aus der Chrysostomusliturgie « nach Umwandlung durch Deinen Heiligen Geist » nicht am Platze; eine Einfügung, die nur Erbe der slawischen liturgischen Praxis geblieben ist.

7) Ein gewissenhaftes Studium der Texte der heiligen Väter des Altertums und der liturgischen Quellen überzeugt den Historiker davon, dass es dem kirchlichen Bewusstsein stets fernlag, nach einer ‛ Konsekrations ’–Formel und nach dem genauen Augenblick der Verwandlung der Gaben zu suchen. Diesem ganz spät ausgeklügelten scholastischen Gebilde entsprach im Altertum der Glaube an die Konsekrationskraft des ganzen Textes des eucharistischen Kanons (der Anaphora).

8) So verstanden schmälert die östliche liturgische Überlieferung, wenn sie die Notwendigkeit der Epiklese unterstreicht, dadurch in keiner Weise die Bedeutung der Einsetzungsworte. Aber diese Worte, die in unseren Liturgien im Zusammenhang mit dem Bericht vom Letzten Abendmahl gesprochen werden, haben einen geschichtlichen Sinn, während die Vollzugskraft ihnen durch die Anrufung des Heiligen Geistes verliehen wird, die aus dem ganzen Zusammenhang der Anaphora nicht abgetrennt und nicht in eine ‛ Konsekrations ’–Formel im westlichen Sinne dieses Wortes verlegt wird, so wie man es bei uns unter dem Einfluss der ‛ Kiewer ’ Theologie zu Zeiten des Metropoliten Peter Mogila verstanden hat » (1).

Bemerkungen zu diesen Punkten:

1) Die eucharistische Epiklese ist ohne Zweifel sehr alt. Doch ob gerade die *nach* den Worten der Einsetzung stehende Epiklese die älteste Form ist, ob diese Form auf die Apostel, auf alle Apostel

(1) Archimandrit CYPRIAN, S. 284-286.

oder nun den einen oder anderen zurückgeht, und wenn ja, ob sie dann von den Aposteln als notwendig überliefert wurde, all dies ist bisher durch kein sicheres Argument bewiesen worden (1). Im Gegenteil, die Zeugnisse und liturgischen Texte der ältesten Kirche (Didache, Justinus, Irenäus, Hippolyt) weisen in eine andere Richtung (2). Jungmann, der in der Epiklese der Anaphora Hippolyts keine Epiklese zur Umwandlung der Gaben erblickt (3), ja zusammen mit Baumstark (4) der Auffassung ist, dass « der römische Messkanon... verglichen mit dem Hochgebet anderer Liturgien », gerade weil u. a. die Epiklese fehlt, « Züge höherer Altertümlichkeit aufweist » (5), bemerkt: « Es wäre verfehlt, im Wortlaut der Eucharistia, den Hippolyt bietet, schlechthin d i e römische Messe des 3. Jahrhunderts zu sehen. Das würde dem Stande der liturgischen Entwicklung um jene Zeit nicht entsprechen. Ein fester Text kommt nämlich für die Messliturgie um diese Zeit noch nicht in Betracht, sondern nur ein fester Rahmen, den der Zelebrant immer noch mit seinem eigenen Gebetswort ausfüllt, wie dies auch ältere Nachrichten bezeugen (6). Hippolyt will seine Gebetstexte nur als Vorschlag betrachtet wissen und betont auch ausdrücklich das Recht der f r e i e n T e x t s c h ö p f u n g (7), das noch lange in Geltung war » (8).

Wenn die Epiklese im strengen Sinne des Wortes – so scheint Archimandrit Cyprian hier « Epiklese » zu verstehen –, wirklich einen « unveräusserlichen » Teil der Anaphora darstellt, wie kommt es dann, dass die römische Liturgie ihn entweder nie besessen oder doch veräussert hat, und zwar lange Jahrhunderte vor dem Schisma zwischen Ost und West?

2) Die Mehrzahl der Liturgien des christlichen (vor allem östlichen) Altertums enthält eine den Einsetzungsworten nachfolgende

(1) Zum Basiliustext, den Archimandrit Cyprian zitiert, vgl. oben S. 386, Anm. 1.

(2) Das Material ist kurz zusammengestellt bei Alphonsus Raes S. I., *Introductio in liturgiam orientalem*, S. 14 ff., ausführlicher bei Jungmann, *Missarum Sollemnia*, I, S. 11 ff.

(3) Vgl. ebenda, S. 48.

(4) A. Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Freiburg 1923, S. 89 f.

(5) Jungmann, *Missarum Sollemnia*, I, S. 72 mit Anm. 26.

(6) *Didache* 10, 6; Justinus, *Apol.* I, 67.

(7) Dix, *The Apostolic Tradition*, S. 19.

(8) Jungmann, *Missarum Sollemnia*, I, S. 39-40.

Epiklese des Hl. Geistes. Für die Zeit des Urchristentums (1.-2. Jahrhundert) steht jedoch nicht das gleiche fest. Die Liturgie des Serapion von Tmuis (4. Jahrhundert) hat zwar eine nachfolgende Epiklese, aber nicht des Hl. Geistes, sondern des Logos. Dass auch im christlichen Westen zur selben Zeit die nachfolgende Epiklese des Hl. Geistes eine allgemein verbreitete liturgische Tatsache war, lässt sicht nicht erweisen (1). Längst nicht in allen Messformularen der gallikanischen Liturgie steht eine der östlichen ähnliche Epiklese. Dass in Rom in den ersten christlichen Jahrhunderten irgend eine den Einsetzungsworten voraufgehende oder folgende Epiklese üblich war, ist anzunehmen; dass es eine nachfolgende Epiklese im engen Sinne des Wortes war, steht nicht fest. Wenn sie vorhanden war, bildete die Epiklese einen Bestandteil des Konsekrations*gebetes* oder Kanons, war jedoch nicht Konsekrations*formel*.

3) Punkt 3 ist fast ganz von Archimandrit Cyprian in Fettdruck gesetzt, scheint ihm also die wichtigste Schlussfolgerung seiner Forschungen zu enthalten. Zunächst ist die Behauptung, die Epiklese sei durch die römische Praxis aus dem Kanon entfernt worden (2), der römische Bischof, d. h. der Papst habe sie eigenmächtig unterdrückt, vollkommen unbewiesen (3). S. 263-264 wird einfach behauptet, Rom habe später leichthin die Epiklese verworfen. S. 269 lesen wir: « Rom unterwarf sich im Verlauf der Jahrhunderte die ganze westliche Christenheit, nicht nur verwaltungsmässig-kanonisch, sondern auch rituell, liturgisch. Es verdrängte nacheinander aus dem Gebrauch alle örtlichen liturgischen Besonderheiten und Bräuche: der Mailänder, der mozarabische, der gallikanische Ritus wird von ihm einstweilen geduldet als Privileg und Zugeständnis (4). Die ältesten liturgischen Besonderheiten, lebendige Denkmäler des Altertums, wurden unbarmherzig dem Prinzip der Unifikation des ganzen kirchlichen Lebens zum Opfer gebracht. Die römische Liturgie erweist sich als einzige Form des eucharistischen Gottesdienstes für die lateinische Christenheit. Der von Rom propagandierte 'östliche Ritus' ist des-

(1) Vgl. dazu Spáčil, *De SS. Eucharistia*, II, S. 30 ff.; 35 ff.

(2) Archimandrit Cyprian, S. 239; vgl. 271 Mitte.

(3) Ähnlich werden auf S. 246 Päpste genannt, die angeblich im Mittelalter die Epiklese verworfen haben. Zur Klärung der einzelnen Fälle vgl. Spáčil, II, S. 13-14.

(4) Eigentlich « Lockerung ».

halb fast ein Paradox, das nur füı missionarische Zwecke notwendig ist. Die Päpste haben im Verlauf der Geschichte nicht nur die westlichen örtlichen Riten aufgehoben, sondern auch in ihrer eigenen römischen Messe durch eigene Macht das vernichtet, was im Altertum bestand, und zwar die Epiklese. Das wird völlig durch die Meinungen der ganzen katholischen Welt bestätigt » (1).

Ganz abgesehen davon, dass der Rückgang der anderen westlichen Riten auf Kosten des römischen geschichtlich ganz andere Gründe hatte als päpstliche Machtverordnungen (2), steht fest, dass gerade zahlreiche Päpste im Mittelalter und in der Neuzeit bewusst für die Erhaltung der östlichen Riten eintraten (3). Das geht klar aus einem eingehenden Studium der grossen Einigungskonzilien hervor, des Zweiten Konzils von Lyon, der Unionen von Florenz und von Brest; das gleiche wird durch die Pontifikate der letzten Päpste bestätigt. Wir leugnen nicht zeitweilige latinisierende Tendenzen, die aber immer wied· r überwunden wurden. Es handelt sich auch bei der Förderung der östlichen Riten in der katholischen Kirche nicht um eine « Taktik » – wie die getrennten Ostchristen glauben machen möchten (4) –, sondern einfach um das Prinzip der einen wahren Kirche, die alle Riten umfassen will und umfassen muss.

Was Archimandrit Cyprian zur Stützung seiner These vorbringt, dass nämlich die Päpste in der lateinischen Liturgie die Epiklese unterdrückt hätten, beschränkt sich auf die Erwähnung

(1) Archimandrit Cyprian, S. 269.

(2) Jungmann äussert sich dazu: « Die Blüte der gallischen Liturgien hat nicht lange gedauert. Im Frankenreich führte der Mangel eines ordnenden Mittelpunktes und die infolgedessen sich ergebende Vielgestaltigkeit der Formen dazu, dass man der eigenen Liturgie überdrüssig wurde und sie im 8. Jahrhundert mit der römischen zu vertauschen anfing. Auf den britischen Inseln brachte das Vordringen des angelsächsischen Elementes, in Spanien die Wiedereroberung der Halbinsel durch die inzwischen zur römischen Ordnung übergegangenen jungen Königreiche die Einführung der römischen Messe mit sich ». *Missarum Sollemnia,* I, S. 61; vgl. 95 ff.

(3) Die verhältnismässig wenigen Ausnahmen sind mehr durch die Zeitumstände und Zeitanschauungen zu erklären und ändern die grundsätzliche Einstellung nicht.

(4) Dieses Motiv ist nicht nur in der Moskauer Patriarchatskirche, sondern auch in den von ihr unabhängigen Hierarchien heutzutage bereits zum Gemeinplatz geworden.

einiger Meinungen, Behauptungen und Theorien katholischer Gelehrten, die aber auch alle zusammengenommen nichts Sicheres beweisen. Unter anderem argumentiert er aus den Worten Dom Cabrols: « Man darf sich nicht darüber wundern, dass die römische Liturgie den ursprünglichen Formen weniger ähnlich blieb als die mozarabischen, gallikanischen, ambrosianischen und in Besonderheit als die östlichen (1). Die Päpste verfügten über eine solche Macht, die ihnen gestattete, diese oder jene Teile des Brauchtums zu ändern, und sie bedienten sich ihrer » (2). Und nach einer Berufung auf den gleichen Autor: « In der römischen Liturgie fanden vom 5. bis zum 7. Jahrhundert so wesentliche Veränderungen statt, deren Einzelheiten wir nicht kennen » (3), erklärt er: « Mit anderen Worten, die päpstliche Macht hielt es für möglich, dieses Band mit der alten Überlieferung der Kirche zu zerreissen, ein Band, das der Osten im Verlauf der Jahrhunderte bewahrt hat. Das Vorhandensein der Epiklese in der römischen Liturgie des 5. Jahrhunderts und ihr späteres Verschwinden erweist sich als unbestreitbare, wissenschaftlich anerkannte Tatsache » (4). Dass diese Tatsache nun aber doch nicht erwiesen ist, gibt der Verfasser eigentlich selbst mit den unmittelbar folgenden Worten zu: « Man muss

(1) Man vergleiche damit die Worte Dom O. Casels: « Wenn ihr (der Liturgie) eigentlicher Inhalt auch der ganzen Christenheit gemeinsam ist, so ist doch ihre Form und ihr Stimmungsgehalt im Osten weit der strengen Nüchternheit und Durchsichtigkeit des römischen Ritus entfernt, der in seiner logoshaften Geistigkeit und vornehmen Masshaltung vielleicht den urchristlichen Liturgieformen nähergeblieben ist, wenn er auch deren Enthusiasmus durch eine gewisse Kühle gebändigt hat ». *Die ostchristliche Opferfeier als Mysteriengeschehen, Der christliche Osten, Geist und Gestalt,* Regensburg 1939, S. 60. Oder auch: Es « standen zwei entgegengesetzte Anschauungen einander feindlich gegenüber, obwohl doch die ursprüngliche abendländisch-römische Form mit dem Kanon als Epiklese der Trinität und den Einsetzungsworten als näherer Bestimmung des hier durch Gotteskraft zu Bewirkenden der urchristlichen Liturgie näher steht als die orientalische mit der ausgebildeten ' Epiklese ', diese aber mit der Zuweisung der Konsekration an das göttliche Pneuma urchristlichem Denken entspricht ». Ebenda, S. 69. – Über Casels Auffassung von der Epiklese vgl. oben S. 372, Anm. 1. – Vgl. zum Ganzen Jungmann und Baumstark, oben S. 394.

(2) Archimandrit Cyprian, S. 271. Verwiesen wird auf Dom F. Cabrol, *La messe en Occident,* Paris 1932, S. 55.

(3) Dom Cabrol, *Epiclèse,* DACL, Kol. 163-164.

(4) Archimandrit Cyprian, S. 271.

jedoch einen Vorbehalt machen: nicht alle Gelehrten stimmen darin überein » (1).

Durch Archimandrit Cyprians Worte « der Westen strich die Epiklese,... ungeachtet dessen dass der Osten sie bewahrte » (2) und durch die Behauptung, dass « dieses im Osten bewahrte Band mit der alten Überlieferung der Kirche durch die päpstliche Macht zerrissen wurde » (3) wird man lebhaft an Chomjakovs Theorie von der Trennung der Ost- und Westkirche erinnert. Einerseits sucht Chomjakov die Schuld am Schisma nicht sosehr dem römischen Stuhl und den Päpsten zuzuschreiben. Sie hätten sich zunächst der Einführung des filioque widersetzt. Anderseits aber nimmt er ihnen nicht die Verantwortung und klagt sie doch eines schweren Vergehens an (4). Ja er setzt voraus, dass « der römische Stuhl wahrscheinlich von den gleichen Meinungen durchdrungen » war « wie die Kirchen, denen er vorstand » (5) und schleudert dann seine Anklage gegen die gesamte römische Kirche (6). Die Chomjakovschen Erwägungen werden von Archimandrit Cyprian beträchtlich gemildert, sind aber trotzdem noch deutlich zu erkennen. Es handelt sich also um ein altes Motiv in neuer Anwendung.

(1) Zur Bekräftigung verweisen wir abermals auf Spáčil, *De SS. Eucharistia,* S. 30 ff.

(2) S. 285.

(3) S. 271.

(4) « We have no right on that occasion to accuse the Roman See. The Popes felt the unlawfulness of the proceeding, they foresaw its dreadful consequences, they tried to stem the flood, but could not. Their only fault (and a great one it was) was to have shown a want of energy in their resistance. The West felt itself of age; it could speak for itself; it had no want of anybody's opinion or assent in the things of faith. The innovation was solemnly adopted without a general Synod being held, without the Eastern Bishops being invited to give their assent, without even so much as a notice being given to them. The bonds of love were torn, the communion of faith (which cannot exist with different symbols) was rejected in fact »: *2. Brief Chomjakovs an Palmer,* W. J. Birkbeck, *Russia and the English Church during the last fifty years,* London 1895, S. 35-36. Vgl. A.-S. Khomiakoff, *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient,* Lausanne et Vevey, 1872, S. 35.

(5) *L'Église latine,* S. 35.

(6) « *Le monde romain avait implicitement déclaré que le monde oriental n'était plus qu'un monde d'îlotes dans la foi et la doctrine. La vie ecclésiastique avait cessé pour une des moitiés de l'Église* ». Ebenda, S. 34-35. Ähnlich: « Le schisme occidental est l'exclusion imméritée de tout l'Orient,

Sehr richtig wird dagegen von Archimandrit Cyprian unterstrichen, dass « dieser Unterschied der gottesdienstlichen Gewohnheiten » die liturgische Einheit und Gemeinschaft von Ost und West Jahrhunderte lang nicht störte. Nur scheint uns, dass der Verfasser diese seine Feststellung nicht folgerichtig auswertet. Wenn der Westen schon lange vor der Trennung die Epiklese nicht mehr kannte oder sogar bewusst aus dem Kanon entfernte und dadurch doch nicht aus der Gemeinschaft der wahren Kirche ausschied, so folgt daraus, dass die Epiklese für das liturgische Opfer eben nicht streng notwendig ist, also auch nicht Konsekrationsformel sein kann. Die Voraussetzung, dass der Westen durch die Streichung der Epiklese zwar nicht aus der kirchlichen Gemeinschaft ausschied, nun aber kein gültiges Opfer mehr hatte, wird von Archimandrit Cyprian nicht gemacht. Noch nimmt er an, dass vielleicht im Osten die Epiklese, im Westen aber das Aussprechen der Herrenworte als Konsekrationsformel dienen könnte, da auch so die Epiklese nicht im strengen Sinne notwendig wäre.

Nach allem sehen wir nicht, wie die Versicherung Archimandrit Cyprians, dass es sich um einen « Unterschied der gottesdienstlichen Gewohnheiten » handele, durch den die « Gemeinschaft » zwischen Ost und West « nicht abgebrochen wurde », vereinbar ist mit der wiederholten Behauptung, das Problem der Epiklese und seine verschiedene Lösung in Ost und West seien nicht nur ein liturgiegeschichtliches, « archäologisches », sondern zunächst ein dogmatisches (¹).

Eine weitere geschichtliche Frage ist die nach dem Ursprung der Epiklesenkontroverse. Sie reicht nicht nur bis ins 14. Jahrhundert hinauf und wurde nicht nur zwischen Lateinern und Grie-

---

l'usurpation du monopole de l'inspiration divine, – en un mot, – *le fratricide moral*. Tel est le sens de la grande hérésie contre l'universalité de l'Église, hérésie qui rend la foi impossible parce qu'elle lui enlève sa base morale »; S. 86. Und: « I will not say, ' Was it lawful ? '... But I will ask: ' Was that moral ? Was it brotherly ? Was it Christian ? ' The rights of the Catholic Church were usurped by a part of it. An unmerited offense was given to unsuspecting brothers, who till that time had fought with the greatest perseverance and certainly the greatest ability for Orthodoxy. This action was certainly a most heinous sin, and a most shocking display of pride and disdain »; im gleichen 2. *Brief an Palmer*, BIRKBECK, S. 35-36.

(¹) Archimandrit CYPRIAN, S. 238-239; 272.

chen ausgefochten, sondern bereits im 13. Jahrhundert zwischen Lateinern und Armeniern. Anscheinend sind im 14. Jahrhundert die Lateiner gegen die Griechen, im 13. Jahrhundert aber die Armenier gegen die Lateiner als Ankläger aufgetreten (1).

4) Es fällt auf, dass der Verfasser die in den östlichen Liturgien nach der Trennung oft gerade im Gegensatz zur katholischen Lehre eingeführten Änderungen im Texte der Epiklese (2) ausführlich behandelt (3), aber die Bedeutung der Änderungen in den Rubriken gering anschlägt und kaum zur Sprache bringt, sich auch mit dem diesbezüglichen Beweise Jugies für die liturgische Bedeutung der Herrenworte nicht auseinandersetzt (4).

5) und 6) Die Einschiebung des Tropars der Terz bezeichnet der Verfasser ehrlich als polemische Neuerung und zeigt auch sehr gut, dass sie nicht am Platze ist. Desgleichen zeigt er, dass die Übertragung der Worte « nach Umwandlung durch Deinen Heiligen Geist » aus der Chrysostomusliturgie in die Basiliusliturgie grammatikalisch unzulässig und im Zusammenhang überflüssig ist (5).

7) Wir stimmen durchaus mit Archimandrit Cyprian in der Ansicht überein, dass ein möglichst vorurteilsloses, gewissenhaftes Studium der heiligen Väter und liturgischen Quellen der ersten Jahrhunderte notwendig ist. Da wir aber, genau wie er, im Epiklesenproblem zunächst eine Frage der dogmatischen und theologischen Überlieferung sehen, halten wir es für erklärlich und verzeihlich, wenn der katholische Theologe mit den Voraussetzungen der katholischen Überlieferung an sie herantritt, der orthodoxe Theologe seinerseits mit anderen Voraussetzungen, wofern nur jeder ehrlich die Wahrheit sucht und nicht absichtlich die Schwierigkeiten verschweigt, vertuscht oder leugnet. Daher scheinen uns die oftmals von Archimandrit Cyprian im Verlauf seiner Untersuchung vorgebrachten Klagen über die grosse Voreingenommen-

(1) Vgl. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, III, Paris 1930, S. 284 ff.; V, Paris 1935, S. 712 ff.

(2) Vgl. das Zugeständnis: « die slawische Überlieferung hat den Tropar der Terz aus rein polemischen Erwägungen gegen die Lateiner eingeschoben und bis auf den heutigen Tag bewahrt ». S. 277.

(3) Ebenda, S. 277 ff.

(4) Jugie, a. a. O., III, S. 264-272; vgl. *De forma Eucharistiae*, S. 121-127

(5) Archimandrit Cyprian, S. 275-276.

heit und mangelnde Objektivität seiner katholischen Gegner nicht recht am Platze zu sein. Wenn er bei diesen auch mehrmals einen Fortschritt zu grösserer Objektivität hervorhebt (1), so bezieht sich doch ein solches Lob gewöhnlich auf katholische Theologen (2), die im Gegensatz zur Mehrheit und zur jahrhundertealten katholischen Überlieferung stehen. Die vom Verfasser aufgezählten katholischen Autoren, die der Epiklese Konsekrationskraft zuschreiben (3), verlieren auch dadurch an Bedeutung, dass sie sich auf vier Jahrhunderte verteilen. Eine auch nur entfernt der katholischen ähnliche Übereinstimmung der Theologen in der Epiklesenfrage existiert bei den von Rom getrennten Ostchristen nicht, weder in Byzanz noch in den slawischen Ländern, wo die katholische Auffassung im Verlauf der Jahrhunderte nicht wenige Vertreter zählte. Diese Tatsache zwingt den Verfasser zum Geständnis: « Das gibt natürlich jenen lateinischen Gelehrten, die Feinde der Orthodoxie sind, eine Grundlage, die orthodoxen Theologen und überhaupt unsere Wissenschaft der Inkonsequenz zu beschuldigen. Man muss zugeben, dass es ziemlich schwer ist, auf diese Einwürfe zu antworten » (4).

Die katholische Überzeugung von den Einsetzungsworten als « Konsekrationsformel » stützt sich nicht zuletzt auf so klare Texte wie die oben angeführten Texte des hl. Johannes Chrysostomus (5) oder wie die klaren Texte lateinischer Väter, vor allem Ambrosius und Augustinus. Archimandrit Cyprian übergeht die Chrysostomusstellen, ohne sie wörtlich anzuführen, mit der Bemerkung, dass dort « etwas unklar über die Konsekration gesprochen werde » (6), um nur jene Stellen des gleichen Vaters hervorzuheben, an denen die Konsekration in mehr oder weniger allgemeiner Weise der Anrufung, bzw. der Herabkunft des Hl. Geistes zugeschrieben wird (7). Auch zitiert der Verfasser diese Stellen nur, nimmt sie

(1) Z. B. auf S. 237; 239-240.
(2) Ebenda, S. 237; 248.
(3) S. 248 ff.
(4) S. 254.
(5) Siehe oben, S. 383-384.
(6) S. 241.
(7) Das « lange Gebet » (τὴν ἱκετηρίαν ἐπὶ πολὺ ποιεῖται) oder das « Gebet » (δέησιν προςφέρει), – siehe oben die Texte auf S. 383-384 – kann nicht die Epiklese im engen Sinne des Wortes bedeuten, sondern bezieht sich auf die ganze Anaphora, die sowohl die Einsetzungsworte

im Sinne, der sich beim ersten Lesen darbietet, ohne sie einer eingehenden Prüfung zu unterziehen und ohne den geringsten Versuch zu machen, sie mit den nur kurz angedeuteten « etwas unklaren » Worten des gleichen Kirchenvaters in Einklang zu bringen (1). Auf die Stellen bei Ambrosius und Augustinus kommt der Verfasser gar nicht zu sprechen.

Gerade diese Väterstellen hindern uns aber, dem Urteil Archimandrit Cyprians beizupflichten, dass « es dem kirchlichen Bewusstsein stets fernlag, nach einer 'Konsekrations'-Formel und nach dem genauen Augenblick der Verwandlung der Gaben zu suchen ». Aus diesen Texten geht mit grosser Deutlichkeit hervor, dass man sich schon damals sowohl über die « Konsekrations*formel* » wie auch über den genauen Moment der Wandlung klar war, wenn auch andere Stellen (gerade bei Chrysostomus) zeigen, dass man in weiterem Sinne den ganzen Kanon oder die ganze Anaphora als « Konsekrations*gebet* » ansah. Gerade durch das Vorhandensein der auf die Einsetzungsworte folgenden Epiklese ist dann später das Bewusstsein des genauen Augenblickes der Wandlung verdunkelt worden. Dass dies aber durchaus nicht eine notwendige Folge der Epiklese ist, zeigt wiederum Chrysostomus.

Zum « Konsekrationsgebet » oder Hochgebet gehören in zahlreichen Liturgien sowohl die Herrenworte als auch die Epiklese, die den feierlichen Abschluss bildet. Die in ihr ausgedrückte Tatsache, dass die Umwandlung der Gaben durch die Kraft des Hl. Geistes geschieht, bleibt wahr, selbst wenn dessen in einer bestimmten Liturgie nicht ausdrücklich Erwähnung getan wird, d. h. wenn eine Epiklese im eigentlichen Sinne in ihr fehlt.

Auch der darüber geäusserte Zweifel, ob die eucharistischen Gaben in der Basiliusliturgie vor oder nach der Konsekration *ἀντίτυπα* genannt werden oder genannt werden können, scheint uns zu beweisen, dass man sich bereits in patristischer Zeit um die Fest-

---

als auch die Epiklese enthält. Vgl. BASILIUS, *Über den Hl. Geist*, 27, 66 PG 32, 188: προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα.

(1) Eine ausführliche Analyse, die aber noch bedeutend vertieft werden könnte, bietet NAEGLE, S. 134-148. Allerdings nehmen wir sein Argument über den Sinn von μεταβαλών in der Epiklese der Basiliusliturgie, S. 141 ff., nicht an. Vgl. hierzu SPÁČIL, *De SS. Eucharistia*, II, S. 62-63.

stellung des genauen Augenblickes der Wandlung bekümmerte ([1]). Wir bemerken zu dieser Streitfrage, dass die Gaben auch nach der Wandlung noch in einem wahren Sinne ἀντίτυπα des Leibes und Blutes Christi genannt werden können; denn obschon das Wesen von Brot und Wein verwandelt ist, bleiben doch die sichtbaren Gestalten ([2]). Ἀντίτυπον bedeutet « Wiedergabe », « Vergegenwärtigung », « Gegenbild », « Abbild » und überhaupt « Bild » oder « Symbol ». Man kann daher die Genauigkeit der Übersetzung von ἀντίτυπα in der slawischen Basiliusliturgie durch вмѣстообразная ([3]) bestreiten. Die Eucharistie ist wahrhaft Christi Fleisch und Blut. Die Gestalten aber von Brot und Wein weisen hin auf ihren Inhalt, die Lebensspeise, das Lebensbrot. Die Eucharistie als Sakrament sichtbarer Gestalten enthält Christi Leib, stellt ihn dar, vergegenwärtigt, « symbolisiert » ihn. Diese naheliegendste Erklärung wird von Archimandrit Cyprian nicht erwähnt ([4]).

8) Die östliche liturgische Überlieferung enthält zunächst nur die Epiklese als Tatsache; ihre strikte Notwendigkeit wird erst in viel späterer Zeit betont (etwa seit dem 14. Jahrhundert). Diese Notwendigkeit sucht man zuerst durch theologische Argumente, später auch durch Veränderungen im liturgischen Text und in den Rubriken zu erweisen.

Archimandrit Cyprian behauptet klar, dass nach den Einsetzungsworten das Geheimnis der Wandlung noch nicht vollzogen ist ([5]), dass die Einsetzungsworte nicht Konsekrationsformel sind und nur einen geschichtlichen Sinn haben ([6]). Wie damit allerdings seine andere Behauptung zu vereinbaren ist, dass durch

([1]) Siehe Johannes von Damaskus, *De fide orthodoxa,* IV, 13, PG 94, 1140 ff.

([2]) In einem anderen Sinne nennt auch der hl. Johannes von Damaskus die Eucharistie ἀντίτυπα, nämlich der zukünftigen Dinge. A. a. O., PG 94, 1154.

([3]) Grigorij D'Jačenko, *Полный церковно-славянскій словарь,* Moskau 1899, S. 80-81, erklärt dies Wort als Bezeichnung für Brot und Wein, die in der Basiliusliturgie vor der Wandlung « Bilder und Gleichnisse des Leibes und Blutes Christi » genannt werden, da die Wandlung (innerhalb der Epiklese) erst nach der Anrufung des Hl. Geistes stattfinde zur Zeit der Segnung der hl. Gaben mit dem hl. Kreuzzeichen.

([4]) S. 267-269 – Vgl. zum Ganzen Mauricius Gordillo S. I., *Compendium theologiae orientalis,* Editio altera, Rom 1939, S. 171 ff.; 177.

([5]) Archimandrit Cyprian, S. 267; 285-286.

([6]) S. 257.

seine Ansicht die Bedeutung der Einsetzungsworte nicht geschmälert werde, sehen wir nicht. Denn es liegt auf der Hand, dass die Bedeutung der Herrenworte sowohl durch die Annahme der Epiklese als alleiniger Konsekrationsformel herabgemindert wird, als auch durch die Theorie, dass die Herrenworte nur zusammen mit der Epiklese die Wandlung vollziehen, wie das etwa Nikolaus Kabasilas lehrte. Unklar bleibt auch in Archimandrit Cyprians Theorie, wie die Einsetzungsworte, wenn sie nur geschichtlichen Sinn haben, zugleich ihre Vollzugskraft durch die Anrufung des Hl. Geistes erhalten können. Ohne Zweifel haben diese Worte im Zusammenhang einen geschichtlichen Sinn. Doch zeigen gerade der Zusammenhang und die begleitenden Umstände, dass sie ausserdem einen liturgischen, sakralen, konsekratorischen Sinn haben, mit anderen Worten, dass sie Konsekrationsformel sind.

BERNHARD SCHULTZE S. J.

COMMENTARII BREVIORES

Bogomilisme et néo-manichéisme : après le livre de Dm. Obolensky (1948)

Le livre clair et sympathique de Dmitri Obolensky sur les Bogomiles et le néomanichéisme dans les Balkans (1) permet de faire le point, et y invite, sur un certain nombre de travaux très importants qui sont venus récemment, avant et après cette guerre, renouveler la très difficile question du néomanichéisme. – Avec les vues qui prévalaient depuis les ouvrages de Ch. Schmidt (1849 et 1933!), on tendait à nier que nos Cathares d'Occident proviennent ou dépendent des « Néomanichéens » du proche Orient. Les travaux actuels marquent une contre-offensive décidée dans le sens de la continuité – ce dogme ou cette exigence de l'esprit moderne dans tous les domaines; et il est curieux que, de toute façon, le noeud de cette continuité semble bien à chercher dans ces Balkans qui abritent d'autres cas de similaires problèmes, non moins irritants.

Ces travaux sont d'abord deux ou trois exposés d'ensemble sur ces problèmes obscurs. Celui d'Obolensky – 1948 – dont nous aurons le plus à parler, faisant suite au livre malheureusement épuisé du premier coup, sur les Manichéens du Moyen Age (2), de St. Runciman, le *scholar* de Cambridge dont on connaît, avec l'ouvrage sur Romain Lécapène (1923), la *History of the First Bulgarian Empire* (1930) pour laquelle son auteur semble nourrir actuellement une injuste sévérité. Nous avons eu encore de M. Puech une excellente vue générale de la question dans la monographie Puech-Vaillant sur Cosmas le Prêtre (3),

(1) Dmitri Obolensky, *The Bogomils – A study in Balkan Neo-Manichaeism*. Cambridge, University Press, 1948.

(2) St. Runciman, *The Medieval Manichee. A study of the Christian Dualist Heresy*. Cambridge, 1946.

(3) H. C. Puech et A. Vaillant, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*. Paris, 1945. (Travaux p. par l'Institut d'Etudes Slaves, 21).

dont la partie philologique de M. Vaillant, avait déjà paru dans cette inappréciable *Revue des Etudes Slaves* (XXI, 1944, p. 46-89) où le même savant nous prodigue des découvertes comme celle d'un texte de S. Cyrille-Constantin (XXIV, 1948, p. 5-20).

En même temps que le livre d'Obolensky l'*Annuaire* (*Godishnik*) *de l'Université de Sofia*, XLIV, 1947-48, Sofia 1948, nous apporte la première partie d'un travail de Dimiter Angelov (1) rédigé en 1942 et qui ne connaît que de nom Runciman et Puech-Vaillant. Une nouvelle revue d'Europe centrale, Vienne-Graz, en trois éditions parallèles, dont le titre français est *Coup d'Oeil à l'Est*, contient quelques pages de Mlle Linda Sadnik sur *Das Bogomilentum in Bulgarien* (2) envisagé comme contribution des peuples slaves aux mouvements démocratiques en Europe. Pour l'ensemble nous n'avons guère pu tenir compte de ces deux derniers travaux, que nous mentionnons en dernière heure.

En toute dernière heure, grâce au R. P. Dondaine, je puis prendre connaissance d'un beau livre scandinave en français (3): Hans Söderberg remonte au plus haut en s'attaquant aux origines gnostiques – et il appelle néo-gnostique ce que les autres appellent néo-manichéen. Son plan systématique, idéologique, peu favorable à la clarté historique, lui permet des rapprochements très intéressants des Gnostiques aux Néo-Cathares; avec le Christianisme aussi, évidemment, d'une manière habituellement nuancée (S. Paul p. 137, 173), quelques fois moins heureuse (181; 237-250: le baptême chrétien; il devrait suivre l'idée, p. 246, 250, des noces et donc du bain nuptial).

En France nous avons eu le beau numéro des *Etudes Carmélitaines*, mai 1948, *Satan*, consacré donc à un problème en partie plus large, où, après l'article initial sur l'Ancien Testament, et aussi celui de M. Marrou, on lira les chapitres de la partie historique, spéciale-

(1) Dimiter Angelov, *Der Bogomilismus auf dem Gebiete des byzantinischen Reiches – Ursprung, Wesen u. Geschichte.* Erster T.: *U. u. Wesen.* Sofia, 1948.

(2) Linda Sadnik, *Das B. in Bulgarien*, sous le titre plus général *Religiöse u. soziale Reformbewegungen bei den slavischen Völkern.* Blick nach Osten, I, 3/4, 1948. On attend une suite: *Die bosnische Kirche.*

(3) Hans Söderberg, *La religion des Cathares*, Uppsala, 1949. – Elève de Widengrene, l'auteur connaît bien Dondaine (V. p. 409 n. 2), et, pour les Messaliens, nos *Orientalia Chr. Periodica* (I, 1935, 328-60).

ment celui de M. Puech (1). Pour l'occident on n'oubliera pas le second tome de Guiraud (2) que Runciman n'a pû utiliser. Enfin, rentrant directement dans notre matière et comme le précédent éclairé par les cadres d'Obolensky, à la veille des deux Congrès Byzantins de l'été 48, un article « dynamique » de M. Grégoire (3) qui fait rebondir la question « cathare » à travers les siècles et les continents.

M. Grégoire pense qu'il faut mettre en relation nos Cathares et *Ketzer* du Moyen Age avec une Eglise dissidente de Cathares en Asie Mineure au IV-V s. dont une épithète semi-scripturaire pour le Christ, *Amen*, se retrouve chez lez Bogomiles des Balkans.

L'article de M. Grégoire paru à l'occasion du livre de Runciman, « un esprit clair » sur une matière où nous sommes habituellement condamnés à utiliser « des savants en *-us*, en *-ski*, en *-off*, ou en *-ian* » – et la boutade est injuste au moins pour Obolensky – s'ouvre sur le même genre de *lamentela* que le livre de MM. Puech et Vaillant, à savoir « qu'il n'est pas, hélas, dans les usages de la philologie du Vieux Slave de rendre aisée la lecture des textes ». Et, de fait, ici, dans la question du Bogomilisme bulgare, le plus vieux texte qui fasse allusion à cette hérésie sont trois lignes de Jean l'Exarque (en pays) Bulgare – entre 920-972 pour P-Vaillant, p. 23 – que tout le monde, Puech, Grégoire (p. 146), Obolensky, emprunte à une page de préface du livre d'Ivanov (4), citation dont le contexte doit se trouver enfoui quelque part dans des centaines et des centaines de pages du *Shestodnev* édité sans chapitres ni paragraphes ni numérotation autre qu'une pagination cyrillique par Bodjanskij et Popov à Moscou en 1879.

Et pendant que nous sommes au chapitre des *lamentelae*, relevons encore un cas où la faute est moins du livre d'Obolensky que de celui

(1) H. Ch. PUECH, *Le Prince des ténèbres en son royaume*, Satan, 136-174. – Notons aussi des chapitres de M. PUECH sur le *Manichéisme* dans l'*Histoire Générale des Religions*, ss. la d. de M. GORCE et R. MORTIER, III, Paris, 1947, 85-115; 446-9.

(2) J. GUIRAUD, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, I-II, Paris, 1935-8.

(3) H. GRÉGOIRE, *Cathares d'Asie Mineure, d'Italie et de France*, Mémorial Louis Petit, Mges d'Hre et d'Archéologie byzantines, Bucarest (Paris), 1948, 142-151. – Auparavant, l'article sur les Pauliciens dans nos *Orientalia Chr. Period.* XIII, 1947, 509-514.

(4) Ior. IVANOV, *Bogomilski knigi i legendi*, Sofia, 1925, p. 20: – *Da se sramlêjutŭ oubo vĭsi poshibenni i skvrŭn'ni manixei i vsi poganni slovêne...to zhe ne stydet'se dijavola g(lagol)jushte* (vBlg) *starejsha s(y)na :* diabolum filium seniorem (quam Christum...).

d'Ivanov. Le témoignage et la phrase de la légende bulgare sur l'origine des Bogomiles empruntée par Obolensky (p. 81, n. 4) à la même préface d'Ivanov (p. 11), obscure et gauche en elle même, semble encore comporter deux fautes de lecture dans le texte d'Ivanov, sans compter une de recopiage dans celui d'Obolensky. Nous la redonnons ici en transcription anglo-allemande (et *x* = *kh*, emprunté aux linguistes français): *i prêidosta v'* (legendum: *k'*) *Blùgarjskoj zemli ôt Kapadoki, i prêtvorishe si imena apostoljska Pavelj, Iôanj, ı ouchaxu ljudie ôt kni(d)zê da* (= « et ») *koego chelovêka uvêrishe* (non *-shi*), *ôni* (plurale ad sensum) *emu* (« ei » = « eius ») *zakon prïimlaxu* (lege *prïimaaxu* : accipiebant); *i tizi ljudi narichet se Pavlikêne*... – Les deux corrections (*v* = *k* ; *l* = *a*) sont obvies dans l'écriture vieux slave ou les caractères du texte d'Ivanov.

Pour Obolensky, c'est un grand mérite de son livre que sa clarté, sa méthode et son excellente bibliographie (1), qui permet de suppléer par exemple à l'absence de bibliographie finale chez Puech et Vaillant, son index et sa belle carte finale des Balkans et l'Asie Mineure. A l'encontre de Runciman, Obolensky traite le problème du « néomanichéisme » médiéval du point de vue des origines et de l'orient, et s'arrête avec l'extinction du Bogomilisme vers le XIV s., le Bogomilisme bulgare disparaissant, en même temps que le grand Tzar Ivan Asên II et que la puissance de l'Empire Valacco-Bulgare, à la date mongolique de 1241. Obolensky ne s'étend guère ensuite que sur le Paulicianisme qui lui survit, et de brefs appendices surtout bibliographiques courent rapidement sur Bogomiles, Cathares et Patarins, c. a. d. sur le chaînon de la Bosnie, qui pourtant était bien encore du Manichéisme « des Balkans », et où l'on aurait aimé profiter de sa manière plus accessible que celle de Rački. On eût aimé un mot sur la difficulté que les Patarins – le nom ou la chose ? – seraient plus anciennement connus en Italie du nord qu'en Bosnie (2). Reprenant avec

(1) On y corrigera p. 299 et p. XIII le *Byzantion* édité « à Paris » ! et le *Liber de duobus « Principibus »*, p. 296 et 289 ! On n'y trouve pas l'article non essentiel du P. Ilarino de Milano, *Manifestatio... q. f. Bonacursus*, de *Aevum*, XII, 1938. Aux références de Rački, un peu elliptiques, on peut ajouter *Starine*, kn. 14, Zagreb 1882, 1-29, sur les Patarins de Bosnie, à p. 285. – On pourrait mentionner les p. 3-26 de H. Beck, *Vorsehung*.. (*Orientalia Chr. Analecta*) Roma 1937.

(2) Il faudra sans doute consulter le livre de A. Mens, *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse begijnen en begarden... XII-III Eeuw*, Anvers,

netteté et méthode la thèse de la continuité orientale et anatolienne, Obolensky montre qu'il y a eu contact géographique et chronologique entre les groupes gnostiques, marcionistes et manichéens et les hérésies intermédiaires, messaliennes et pauliciennes, qui mènent au Bogomilisme. Il faudrait revoir s'il répond toujours à certaines analyses dissociantes de M. Puech (-Vt).

Dans cette thèse de continuité il y a évidemment aussi des systématismes. On nous répète que le Bogomilisme semble une théologie paulicienne avec une morale messalienne. Mais c'est un arbitraire énorme, ou un lapsus, à propos de cette morale bogomile que de parler (p. 115) de *Messalian dualism*. Il n'y a pas de dualisme messalien (1) à moins que l'on n'entende par là une dichotomie de la secte, si obscure, entre parfaits et imparfaits.

L'appendice sur *Bogomils, Cathars and Patarenes* nous montre que les dissensicns entre les dualismes radical et mitigé des Cathares d'Italie et de Langue d'Oc ne font que continuer les divergences graves des « églises » d'Anatolie et des Balkans. (C'est ici qu'on retiendra la remarque de D. Angelov que la scission entre dualisme absolu et mitigé s'est opérée parmi les Pauliciens eux-mêmes avant qu'ils n'aient donné naissance au Bogomilisme).

Et c'est seulement en cette fin, dernière référence de la dernière page, que nous trouvons cité le livre du P. Dondaine qui avec Guiraud II, ouvrait, à la veille de la guerre, l'actuel réveil des études néomanichéennes par la découverte d'un traité cathare du XIII s. et de la forme primitive – latine – de ce Rituel cathare dont on ne connaissait que la forme, abrégée, provençale de Clédat (2). On en

---

1947 (Cf. *Eph. Theol. Lovanienses*, 1949, 166-173): ce mouvement de pauvreté occidental aux lointaines racines dans le christianisme populaire d'Orient touche, à Milan, à la question *Patareni*, *Catharinae*, les Béguines. — Sur le caractère réellement hérétique de l'Eglise de Bosnie on a eu pendant la guerre la réponse de M. Barada à Šidak dans *Nastavni Vjesnik* Zagreb; et maintenant, A. V. Solovjev, dans *Acad. R. de Belgique, Bull. Cl. Lett.*, 5 sér., t. XXXIV, p. 481-534. – Ici, à Rome, M. Salih Hadžialić, bosniaque, prépare un travail sur « Bogomilisme » et Islam en Bosnie.

(1) Il n'y en avait pas non plus dans l'exposé analytique p. 49-50. De même la condamnation du mariage par les Messaliens, p. 115, manquait p. 50. Et, p. 145: « the absence in Massalianism of any truly dualistic cosmology ».

(2) A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen du XIIIe siècle : Le « Liber de Duobus Principiis », suivi d'un fragment de rituel Cathare*, Rmoe, 1939; notons que l'auteur effacerait deux lignes de la p. 57 « les cathares

attendait la citation ailleurs, p. ex. p. 138, mais Obolensky, manifestement ne l'a pas utilisé (V. supra n. 1 p. 408); et l'on regrète qu'il n'ait pas pu relever ici la contradiction ou la solution aux données du livre du P. Dondaine où le conflit italien des deux dualismes a l'air d'une dispute récente sans racine dans le passé, ni antécedents dans les Balkans. (Cf cependant Dondaine, p. 8, N, ce *Petracus* d'outremer...).

Lorqu'on achève Obolensky, surtout après avoir relu Grégoire (p. 144) et Dondaine, on se demande si, dans son titre même, il n'aurait pas fallu, comme dans son livre, mettre les Pauliciens à côté ou à la place des Bogomiles. M. Puech (-Vt) avait, à la fin, une intéressante construction qui semblait donner du corps au Bogomilisme par la succession, comme d'une dynastie, des « chefs » du mouvement. Comme pour d'autres point - le sens du mot Bogomile – Obolensky ne semble pas suivre ici spécialement ses prédécesseurs. Ce que son livre souligne et éclaire, c'est que l'on a eu tort de mettre au compte et à l'avoir des Bogomiles tout le dualisme balkanique: lui souligne la forte individualité des Pauliciens, venus avant eux, disparus après eux. Ce sera un acquêt solide de ce livre, même si l'on peut trouver à redire sur les différences qu'on relève entre les deux mouvements – tout comme il peut y avoir de l'historiologie systématique dans les descriptions modernes des conditions économiques favorables au Bogomilisme: le bénéfice militaire, *pronoia*, établissait une classe modeste et saine en face des *latifundia* (p. 100); et sans doute a-t-il joué plutôt en faveur des belliqueux Pauliciens que des Bogomiles.

Il semble donc qu'il faille accorder autant d'attention aux Pauliciens qu'aux Bogomiles: ceux-ci ne seraient qu'une dérivation ou un débordement stagnant du grand fleuve dualiste d'Orient en Occident. Avec Grégoire et Puech, Obolensky recule d'un siècle ou deux vers le passé l'apparition du Bogomilisme dans les Balkans, contre Schmidt induit par sa chronologie courte à nier la dépendence orientale de nos Cathares d'Occident. Mais s'il est exact – O. p. 286 – qu'avec Schmidt le Catharisme apparaît en Occident dès la fin du X s. (le serment du sacre de Gerbert à Reims en 991, encore relevé par Söder-

---

possédaient sept églises dans l'Asie au milieu du XII. s. »: il s'agit d'une allusion en 1167 aux Eglises de l'Apocalypse; il reste l'*Ecclesia Romaniae*. Du même auteur voir des articles dans *R. des Sc. Ph. et Théologiques*, XXVIII, 1939, 465-488; *Studi e Testi*, 125: M-MERCATI V, 1946 (Concile de 1167); *Archivum Fr. Pr.*, XVI, 1946, 191-235 (Vaudois, 1180-1210: Valdès, S. François).

berg ? C'est une formule traditionnelle depuis le VI s., pense actuellement le P. Dondaine) et si le le « Pope Bogomile » ne crée le Bogomilisme que vers 920-950 (avec le témoignage de Cosmas après 972), c'est encore une chronologie bien courte.

Le livre de Dondaine relu après l'article de Grégoire repose la question à l'autre bout de la chaine. Comme me le commentait le R. P. Loenertz confrère et collaborateur du P. Dondaine, dans ce manuel cathare du XIII, on est frappé par l'atmosphère chrétienne qui évoque une vieille liturgie archaïque, occidentale, sans les innovations de type grec... Dès lors nous ne pouvons pas ne pas songer à cette église « cathare », rigoriste, nullement hérétique (cependant: Denzinger 1932, 894), à peine schismatique de Novatien l'antipape de Corneille, et des Novatiens, finalement confondus en Asie Mineure avec les Montanistes – cette Eglise des Confesseurs intransigeants qui a donné à Saint Ambroise l'occasion de proclamer contre un évangélisme sectaire (P. G. 20, 622) l'humanisme évangélique de l'Eglise catholique. M. Grégoire semble moins sûr en 1948 qu'en 1925 (*Byzantion* II, p. 450) que « Cathare » à l'époque patristique ne puisse avoir d'autre sens que « Novatien ». Le scepticisme semble excessif. Et quand on relit avec lui les textes patristiques (S. Basile: P. G. 32, 664-8; Innocent I: P. L. 20, 475, 533), on voit le cas des Novatiens «*vel Montanenses* » comparé et, comme aux Canons 8 et 19 de Nicée, distingué d'avec celui des « *Paulianisti* ». Y aurait-il quand même une survivance, nom ou chose, dans le sens des Pauliciens, avec la perversion totale de la substance interne, que de toute façon nous devons supposer quelque part ? ? ? Mais surtout les mêmes textes (P. G. 32, 729 cf. 668) *Encratitae* (= *Euchitae ?*) *et Saccophori* (*...Hydroparastae*) *et Apotactitae... Novatiani... Marcionitae*, semblent nous donner dans les *Saccophori* du IV s. (nom d'étoffe, de vêtement Lidd-Scott) une première édition des *fundaïtes* ou *fundayayites*, Bogomiles ou Messaliens d'Asie Mineure, prolongés par les *Torbashi* musulmanisés des Balkans (Obol. p. 166-7, 265); les *kudu(y)eri* (ibid.) seraient la même chose si le mot pouvait être turc: *kutu* « boîte », passé en grec moderne et en roumain. Le grec *kutíon, koutí* expliquerait *kudu-i-eri !*

Le *Consolamentum* cathare, qui depuis longtemps a fait songer au pneumatisme enthousiaste des Montanistes, se rattacherait-il aux vieilles liturgies chrétiennes par l'intermédiaire du rite, voisin de la confirmation détachée du baptême - on aurait là une transition – de la pénitence, utilisé pour la réconciliation des apostats, problème propre des Montanistes avant les Donatistes, et à cette «pénitence »

de fin de vie de la basse époque patristique qui consistait à adopter définitivement une vie de « converts » et de moines ? On aurait encore ainsi une base de départ au bipartisme des fidèles et des parfaits [1]. Comparer Dondaine, *Un traité*... p. 46.

C'est dans la direction des sectes chrétiennes que nous orientent telle remarque de Vt-Puech (p. 173) et l'affirmation de H. Grégoire (Ml-Petit), avec Runciman et ses propres références, que le dualisme des Pauliciens leur vient surtout de Marcion; cependant qu'Obolensky – ca p. 48 avec le texte du XIIIe siècle, *kai Markianistôn* – montre l'autre côté de la question. Mais même direction dans Söderberg...

D'abord il y a ici tout le problème, esquissé seulement par Obolensky de la genèse même du Manichéisme – serait-il lui aussi un débordement latéral ? – avec les éléments gnostiques. Ici, sans doute, nous devrons attendre un renouvellement de la question avec les découvertes récentes: de la Chine, un catéchisme manichéen annoncé par M. Puech au Congrès Orientaliste de Paris de juillet 48, à l'Égypte Copte – et la question de la littérature copte originale – avec de nouveaux textes gnostiques. Pourtant, les « Nouveaux écrits gnostiques découverts en Egypte » [2] ne semblent présenter qu'un seul point de contact avec notre (néo)manichéisme: la désinvolture avec la quelle un auteur d'étiologies mythognostiques est capable de reprendre son travail pour le camoufler en un écrit chrétien. Au fond, le Manichéisme lui même a dû sortir tout entier de ce procédé: le dualisme qui est comme le gnosticisme, et l'arianisme, le problème de l'intermédiaire entre Dieu et le monde, doit être un mythognosticisme radicalement décanté et simplifié, monifié, par le raccord et le report, le raccordement sur le plan du monothéisme.

Tandis que Söderberg retrouve du gnosticisme partout dans le néo-manichéisme, Obolensky (p. 186) semble concéder à Schmidt

(1) Cf. Le P. P. Galtier, *Absolution ou Confirmation ? La réconciliation des hérétiques*, Rech. Sc. R., V, Paris, 1914, p. 342, cité dans le *Bull. de Litt. Eccl. de Toulouse*, L, 1949, article sur la Didascalie, au III. s., qui s'en prend déjà aux « Cathares » – ou à « des rigoristes » ? – au cœur dur... Söderberg (p. 256), qui connaît Dondaine, mais ignore les Cathares de Grégoire, note cependant: les néo-cathares, pour la pénitence, dépendent évidemment du Novatianisme – ou du Manichéisme – mais adouci par l'influence de l'Eglise.

(2) V. Puech-Doresse, *C. Rendus Ac. Inscr. et B. Lettres*, 1948, p. 87-95.

qu'il n'y en a pas de traces dans le Bogomilisme. Il nous semble pouvoir en relever au moins un trait. Déjà pour les parfaits, porteurs et transmetteurs du Saint Esprit, cette notion ésotérique (O. p. 215,1) de « theotokoi » évoque une sorte d'efficacité *opere operantis* et pneumatologique, émanatiste. La valeur est beaucoup plus nette pour les textes cités par Vt-Puech, 239-240, lorsque Zigabène et Zonaras, répétant le même terme, disent que le chef des bogomiles, Basile, était leur grand *Didaskalos* et le *proboleus* de leurs apôtres: terme grec rarissime, « emanator, prolator », « emitter, producer », pour lequel Sophoclès note l'acception valentinienne. Il s'agit d'émettre le verbe et d'émaner l'Esprit. Il semble donc qu'on doive reconnaître pareillement une valeur gnostique dans la constitution hiérarchique de nos Bogomiles ou Néo-Manichéens balkaniques avec leur « ancêtre » (*dêd*) – qu'Obolensky a tort d'écrire *the dyed*, comme si c'était un participe anglais, pour *djed*, également malheureux – et ses deux *fils*, *majeur*, l'évêque successeur, et *mineur*. – le prêtre ? - avec l'*économe* qui semble bien le diacre serviteur. Et nous voyons ici que cette extraordinaire interprétation dualiste des deux paraboles est dictée par la constitution même de ces Eglises, pour l'économe infidèle comme pour le Fils prodigue. Il est vrai que les Pères antithétiques sinon dualistes comme S. Augustin l'appelaient déjà « la Parabole des Deux Fils » ([1]). En sens contraire, chrétien, les termes de *Ordines, ordinati*, (Dondaine, *Un tr.* 42, 43) doivent remonter à la terminologie latine de *ordo* pour la hiérarchie et le clergé.

Dans l'appendice II, où il discute, contre Runciman, si le Pope Ieremia a été proprement bogomile, Obolensky relève le témoignage qu'il était « son and disciple » et note (272,3) qu'il faut prendre « fils » au sens spirituel; disons plus: charismatique et gnostique.

Après tous nos exposés d'ensemble, la petite note de Grégoire vous donne envie de tout remettre en question, spécialement les limitations chronologiques imposées par cet élément trop négatif du silence des textes et de nos ignorances, comme dans tous les problèmes de continuité. Dans le Concile pan-cathare de 1167 le Pape – c. a. d. le « *papàs* » – des Bogomiles d'Orient, Nicetas, donne en exemple aux Albigeois d'Occident les Eglises des Balkans et d'Anatolie, et, au delà, celles de l'Apocalypse. Entre l'Apocalypse et les Bogomiles, Grégoire

([1]) Cf. BLUMENKRANZ, dans *Vigiliae Christianae* II, 2, 1948, p. 103. Notez aussi, ibid. p. 116, les deux « filiations » spirituelles dans la gnose de Basilide.

intercale maintenant les « Cathares » d'Anatolie du V. s. Mais on aimerait intercaler aussi entre l'antiquité et le Moyen-Age ces Bogomiles d'Anatolie qui dans la chronologie d'Obolensky, au contraire, viennent après et proviennent de nos Bogomiles des Balkans. Il est curieux que la moitié de nos églises Bogomiles d'Anatolie sont dans des colonies slaves anciennes et il est tentant de penser que l'hérésie serait passée des Bogomiles d'Anatolie, qui portaient encore d'autres noms, à ceux de Bulgarie. Le nom de *Bogomile* lui même ne serait-il pas la refonte et la réinterprétation par étymologie populaire slave de ce nom de sectaires arméno-anatoliens de *Polomelitae*, de *Pogomelos* qui rappelle celui de Bogomiles à M. Puech (P-Vt, 307, N.) ?

Après les amorces gnostiques et gréco-orientales, les Cathares patristiques de H. Grégoire avec leur épithète de *Amen* en isopséphie araméenne nous font encore regarder vers l'orient sémite, et spécialement vers ces conceptions mythognostiques des Mandéens, aux quels songent aussi tous nos auteurs (Ivanov, 121; Dondaine, 57). – N'a-t-on pas un cas de ce genre dans le trait rapporté par Zigabène (PG, 130, 1292 D): le Fils et l'Esprit émis par le Père sous forme de deux « rayons » sortant de ses deux « méninges » ? On songe aux langues sémitiques qui en sont encore restées pour le concept de « rayon » à l'expression de « cornes » – comme dans le cas de Moïse – « les cornes de l'aurore », « biche de l'aurore », conception antérieure au triomphe de la roue avec le *svastika* solaire, tronant d'ailleurs lui aussi au Thibet, entre des cornes de cerfs.

Parmi les ingrédients mythologiques, on songe encore aux Mandéens avec leurs théogonies mythoastronomiques (1) pour ce thème bogomile, également manichéen, du rapt du soleil, volé à Dieu comme l'âme: *the sun and the soul:* il semble que le mythe survive encore actuellement dans le folklore roumain avec sa naïveté primitive dans ces *Colinde* (Calendes: « Noëls ») où le *Iuda*, c. a. d. le Diable, cambriole tout le ciel, emportant avec le soleil, les rayons et la lumière: *razele cu zorile* (2). Mais on ne peut tout dire.

(1) Cf. G. Furlani, *I pianeti e lo zodiaco nella religione dei Mandei* (*Atti d. Acc. N. Lincei*, VIII-II-3, 1948, 119-187). Le rapt du soleil: Furlani, 127; Obolensky, 180; Puech-Vt, 184-5, 198.

(2) Sabin V. Dragoi, 303 *Colinde cu text si melodie*, Craiova (Roumanie) 1925, n. 15, 153: *a luat luna si lumina, soarele si razele.* Evidemment c'est *S. Ilie*, Elie, qui les rapporte... – Notons ici que la *croix* solaire entre des cornes de cerf expliquerait S. Hubert et S. Eustache.

Relevons pour finir qu'un *scholar* orthodoxe écrivant en milieu anglican comme Dmitri Obolensky semble plus sensible que nos universitaires français à la trahison essentielle du message chrétien commise par le pessimisme inhumain et le systématisme dualistes. Le « Pater » sans doute est susceptible, aussi, d'une interprétation dualiste: oui, mais coupé totalement de l'Ancien Testament et de la tradition de la Synagogue, et arraché au contexte de l'Evangile et à l'Eglise à qui il a été donné. – Et si un chrétien honnête comme Cosmas reconnaît les faiblesses du peuple et du clergé orthodoxe et l'austérité de la petite élite bogomile; et si nous sommes sensibles à ce problème souligné par Messieurs Vaillant et Puech de la pauvreté et de la richesse, à la fois sur le plan spirituel et sur le plan de l'évangélisation, où le porte aussi Cosmas: ce peuple, nous dit-on, qui privé de livres a fini par rejeter de la religion tout ce qu'il ne pouvait atteindre – et, en termes un peu protestants, contrôler – il faut accepter de reconnaître pareillement que le Néo-Manichéisme, comme le Manichéisme tout court, n'est pas essentiellement un christianisme appauvri, un évangélisme populaire: ésotérique ou violent, bogomile ou paulicien, c'est une croyance systématique, une « Christian Science », qui, sans livres *ou avec livres*, mange, assimile et réinterprète impitoyablemet toute la substance humaine et divine du Christianisme. Et s'il en est qui seraient tentés de voir là – avec la liberté « totale » de l'exégèse, et ajouterons-nous le pessimisme moins humain ? – un ancêtre de l'évangélisme de la Réforme, fille de l'Humanisme (disons aussi de la philologie), l'on a de toute façon, ici, un exemple tragique de ce que deviennent la Tradition et la Bible lorsqu'elles tombent entre les mains d'une « Eglise » qui, dans le cas, n'est plus une Eglise chrétienne.

Frédéric Tailliez S. J.

Une ultime référence: A. Dondaine, *La hiérarchie cathare en Italie* (*Archivum Frat. Praedic.*, Vol. XIX, 1949, p. 280-312).

Briefwechsel zwischen Gabriel Severos und Anton Possevino S. I.

Über die Stellung des in Venedig tätigen griechischen Metropoliten von Philadelphia Gabriel Severos zur katholischen Kirche ist schon manches geschrieben worden (1). Auf der einen Seite wurde hervorgehoben, was er mit der katholischen Kirche gemeinsam hatte; hier wurde besonders auf seine Sakramentenlehre hingewiesen. Auf der andern Seite wurde geschildert, wie er die katholische Kirche bekämpft hat; hier wurde sein erst teilweise veröffentlichtes Werk *Ekthesis* vor allem genannt, in dem er – besonders gegen die Schriften Bellarmins und Possevino's – nachzuweisen sucht, dass die romgetrennten Griechen weder Schismatiker noch Häretiker seien. Für die zwei Gesichtspunkte, den irenischen und den polemischen, ist lehrreich der Briefwechsel zwischen Gabriel Severos und Anton Possevino, den ich hier veröffentlichen werde. Es handelt sich um zwei theologische Briefe, einen sehr langen des griechischen Metropoliten und einen kürzer gefassten, der die Antwort auf den ersteren Brief enthält. Die Briefe mit der Übersetzung des griechischen Textes befinden sich im Archiv der Gesellschaft Jesu und zwar im nämlichen Band, den ich unten näher bezeichnen werde.

I.

Veranlassung des Briefwechsels

Gregor XIII. sandte 1581 den Jesuiten Anton Possevin (2) nach Polen und Russland, um den Frieden zu vermitteln zwischen dem König von Polen Stephan Báthory und Iwan IV. dem Grossfürsten von Russland. Bei seinem Zusamentreffen mit letzterem zu Moskau versäumte er nicht die Gelegenheit, über Religionsfragen zu sprechen. Über seine Eindrücke in Russland und über seine Religionsgespräche sowie sonstige Punkte, die mit seiner Friedensmission in Beziehung standen, schrieb er ein Buch unter dem Titel *Moscovia*, das in latei-

(1) Vgl. M. JUGIE, *Gabriel Sévère*, in DTC VI, 977-984.

(2) vgl. L. VON PASTOR, *Geschichte der Päpste*, IX, *Gregor* XIII, Freiburg i. Br. 1923, 701 ff.

nischer Sprache zuerst 1586 in Wilna und ein Jahr später in Köln gedruckt wurde. Auch in italienischer Uebersetzung erschien dieses Buch zu Ferrara 1592, das dem Bischof von Famagosta Albert Valerio vom Übersetzer, einem Neffen des Anton Possevino, gewidmet war. Es ist sicher, dass Gabriel Severos diese Übersetzung kannte (1). Wahrscheinlich kannte er aber auch das lateinische Werk; denn er war der lateinischen Sprache mächtig und besass auch von seiner Studienzeit in Padua und von seinem langen Aufenthalt in Venedig her ein Interesse für das Schrifttum des Abendlandes. Im Werk *Moscovia* fand nun Gabriel Severos eine Schrift (2) über die Unterschiede zwischen den Katholiken und « Orthodoxen », die Possevin am 3. März 1582 dem Grossfürsten Iwan eingehändigt hatte. Sie trägt den Titel (3): *Capita, quibus Graeci et Rutheni a Latinis in rebus fidei dissenserunt, postquam ab Ecclesia catholica descivere.* Von den dogmatischen Unterschieden sind hier behandelt die Lehre des Ausganges des Hl. Geistes, das Fegfeuer, der Primat des Papstes, der Gebrauch des Ungesäuerten beim Messopfer der Lateiner (Possevino erkennt den Gebrauch des Gesäuerten für die Orientalen an), die Zahl der allgemeinen Konzilien, die Unauflöslichkeit der Ehe. Von rituellen Unterschieden und von andern Punkten, die die Kirchenzucht betreffen, erwähnt er die Spendung der Taufe (ohne jedoch die Taufweise der Orientalen zu beanstanden), den Zölibat der Priester und die Fastenpraxis (ohne jedoch in diesen zwei Punkten die « Orthodoxen » ob ihrer andern Praxis zu verurteilen). Jedoch findet er seltsamerweise, dass die Griechen nur eine einzige Salbung kennen würden: *Negant porro reliqui Graeci esse plus quam unam Chrismatis unctionem, qui error manifestissimus est.* Am Schluss seiner Schrift lässt Possevino ein Verzeichnis von Irrtümern folgen: *Errores alii Ruthenorum, qui orientale schisma sequuti sunt, postquam Graeci ab Ecclesia sese praeciderunt.* Weil der Brief des Gabriel Severos besonders auf dieses Verzeichnis antwortet, will ich wenigstens die Anfänge der von Possevino gezeichneten Irrtümer hier wiedergeben und der Klarheit halber und wegen der Leichtigkeit des Vergleiches mit dem Folgenden mit Nummern versehen.

(1) Dies geht daraus hervor, dass er den Possevino « Famagustano » nennt, in Anspielung auf die Widmung.

(2) vgl. J. Ledit, *Possevino Antonio*, in DTC XII, 2652-2653.

(3) Ant. Possevinus, *Moscovia*, Vilnae 1586, 3. Stück mit neuer Seitenzählung. Coloniae 1587, 38.

1. *Errant Graeci, dum dicunt simplicem fornicationem non esse peccatum.*

2. *Errant, cum dicunt praestantissimum Eucharistiae sacramentum in die coenae Domini, nempe feria quinta maioris hebdomadae confectum, excellentioris esse virtutis et efficaciae quam alio quolibet die consecratum.*

3. *Errant, cum dicunt eos, qui sunt aliquibus peccatis inquinati, corpus Christi Domini non recipere, cum ad altare Domini accesserint.*

4. *Errant, cum primas nuptias admittunt, secundas damnant.*

5. *Errant, cum extremae unctionis sacramentum aegrotantibus negant aliquando ad salutem quoque corporis prodesse.*

6. *Errant, cum peccatum committi negant, si quis ad usuram alicui det.*

7. *Errant, cum ad vitam aeternam consequendam non credunt necessariam esse rei furto sublatae restitutionem.*

8. *Errant, cum putant non licere Christi domini imaginem sculpi.*

9. *Error item foedissimus est, cum demortua sacerdotis uxore creditur sacerdos, si rite initiatus sit, amplius non esse sacerdos.*

10. *Porro omnium errorum is est tum certissimus tum maximus, cum extra Romanam Catholicam Ecclesiam Graeci et Rutheni aeternam se posse salutem adipisci opinentur.*

Von diesen Punkten ist sicher der eine und andere nicht ein typischer oder allgemeiner Irrtum der « Orthodoxen ». Daher hatte Gabriel Severos leichtes Spiel in der Zurückweisung einiger Punkte. Jedoch ist auch die Antwort des Anton Possevino zu berücksichtigen, um zu erkennen, woher er seine Erkundigungen gewonnen hat, und zugleich sich zu erbauen an seiner ritterlichen Demut, die auch vom Gegner unter bestimmten Bedingungen zu lernen bereit ist.

II.

Der Brief des Gabriel Severos

Nach einer mehr allgemein gehaltenen Einleitung, worin er unter anderm seiner Verwunderung über die Urteile des Anton Possevino in seiner *Moscovia* über die « orthodoxe » Kirche Ausdruck gibt, legt er in folgenden 19 Punkten die Lehre der griechisch-orthodoxen Kirche dar:

1. Heiligste Dreifaltigkeit, eine einzige göttliche Natur und drei Personen, der Vater ursprungslos, der Sohn vom Vater gezeugt, der *Hl. Geist vom Vater durch den Sohn ausgehend.*

2. Die Hl. Schrift und die Überlieferung sind die Quellen der Offenbarung.

3. Die Taufe der Griechen hat die Materie, die Form, das Ziel und die Stätte der Spendung wie in der katholischen Kirche.

4. Krankenölung (vgl. den Satz des Possevino: *negant porro reliqui Graeci esse plus quam unam Chrismatis unctionem*) und zwei andere Salbungen, nämlich der Katechumenen (mit der Firmung); vgl. auch Punkt 5 des Possevino.

5. Priestertum auch für die Verheirateten, mit unauslöschlichem Merkmal (vgl. Punkt 9 des Possevino).

6. Hl. Eucharistie mit hl. Wandlung (von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi).

7. Ehe, und diese nur dreimal gestattet, nach dem Tod des einen Ehegatten.

8. Im Fall des Ehebruches der Frau darf der Mann wieder heiraten (vgl. den Hinweis des Possevino auf die Unauflöslichkeit der Ehe).

9. Busse, ein Hafen für die Sünder.

10. Ohrenbeichte.

11. Die Unkeuschheit ist Todsünde (vgl. Punkt 1 des Possevino).

12. Das hl. Messopfer am Gründonnerstag hat keine grössere Wirkungskraft als die an andern Tagen gefeierten hl. Messen (vgl. Punkt 2 des Possevino).

13. Auch die unwürdig zum Tisch des Herrn Tretenden empfangen den Heiland (vgl. Punkt 3 des Possevino).

14. Es ist nicht erlaubt, das Geld auf (Wucher) Zins zu geben (vgl. Punkt 6 des Possevino).

15. Fremdes Eigentum behalten ist sündhaft (vgl. Punkt 7 des Possevino).

16. Es ist erlaubt, die Bilder der Heiligen zu verehren, aus welchem Stoffe sie auch geformt seien (vgl. Punkt 8 des Possevino).

17. Die griechische Kirche erkennt den Vorrang des römischen Stuhles und die Vorrechte der andern Patriarchen an.

18. Almosen und Gaben für die Verstorbenen sind ihnen nützlich und bringen ihnen Befreiung und Trost.

19. Die griechische Kirche leugnet nicht, dass der Metropolit von Thessalonike ehemals Legat des Papstes gewesen ist.

Der Metropolit schliesst seinen Brief mit der Bitte, dass Possevino seine Irrtümer, die er in der *Moscovia* zu Lasten der « Orthodoxen » verbreitet habe, zurücknehme. Er tut es aber in höflicher Form.

Aus der soeben gegebenen Skizze über die Gedanken des Gabriel Severos und dem aufmerksamen Studium der Abhandlung des Possevino in der *Moscovia* folgt, dass der griechische Metropolit bestrebt war, den Glauben der griechischen Kirche möglichst dem Glauben der römischen Kirche anzugleichen, so dass der Eindruck bei einer oberflächlichen Lesung der in Betracht kommenden Schriften entstehen könnte, dass Gabriel Severos « katholisch » dachte. Hat er nicht selber gesagt, dass der Hl. Geist *vom Vater durch den Sohn ausgehe*, und dass der Papst den *Vorrang* habe ? Aber unter dem Ausgang des Hl. Geistes vom Vater durch den Sohn versteht er sonst, wie P. Jugie (1) urteilt, nur die zeitliche Sendung des Hl. Geistes; und unter dem Wort *Vorrang* (πρωτεῖα wie πρεσβεῖα (privilegia) im Kanon 28 des Konzils von Chalkedon) hat er nur den Ehrenprimat, nicht den Rechtsprimat des Papstes gemeint. Sicher aber hat er in der Lehre der Sakramente, von denen mehrere Punkte seines Briefes handeln, katholisch gedacht, und daher wurde in der Geschichte der katholischen Theologie Gabriel Severos auch gegen den Protestantismus und Jansenismus mit Recht verwendet. Wie schon oben gesagt worden ist, hat Possevino bei seiner Darstellung der Irrtümer der Griechen selber einigemale geirrt. Sicher war es falsch, zu behaupten, dass die griechischen Priester – nach dem sogenannten Bekenntnis der Griechen selber – ihr Priestertum verlieren nach dem Tod ihrer Ehegattin. Ebenso verhält es sich mit seiner angeblichen griechischen Höchstwertung der Gründonnerstagsmesse im Verhältnis zu den andern Messen, ebenso mit der sogenannten griechischen Auffassung über das sechste und siebte Gebot Gottes und praktischen Missbräuchen bezüglich der Spendung der Sakramente. Doch hier und in den andern Punkten

(1) vgl. DTC VI, 983.

wo Possevino irrte, lag die Schuld vor allem im Mangel an Gelegenheit der Beobachtung, – sein Aufenthalt in Russland war kurz – in den Mitteilungen seiner Gewährsmänner und in der Unterlassung der Unterscheidung zwischen allgemeinen, amtlichen Irrtümern der romgetrennten Griechen und privaten oder nur örtlichen Irrtümern derselben.

Lassen wir nun den griechischen Text (1) des Briefes des Gabriel Severos folgen.

Γαβριὴλ ὁ Φιλαδελφείας τῷ πατρὶ Ποσαβίνῳ τῷ ἰησουίτῳ. 114r

Ἐγὼ μέν, πάτερ αἰδεσιμώτατε, οὐχ ἕνα τῶν πολλῶν ἡγούμην σε εἶναι, ἀλλ᾽ οἷον ἐκεῖνος ὁ Ὅμηρος τὸν πολλῶν ἐγνωκότα νόον καὶ ἄστεα πολλὰ ἑωρακότα, πρὸς δὲ καὶ πείρᾳ οὐ σφαλερᾷ τὰ τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, τῆς ἐμῆς φημὶ φιλοστόργου μητρός, ἣν σύνοδοι ὑπερύψωσαν, πατριάρχαι κατελάμπρυναν, πατέρες ἅγιοι κατεκόσμησαν, ἀμείνω πολλῷ εἰδέναι τουτωνὶ τῶν νεηλύδων θεολόγων. Ἐπεὶ δὲ τῇ Μοσχοβίβλῳ σοι πονηθείσῃ ἐνέτυχον, καὶ ἀλλοῖον ἢ ἐνόμιζον εὗρον, οὐ μόνον ἀπορίᾳ συνεχόμην, ἀλλὰ δὴ καὶ ἐνεὼς τό γ᾽ ἐμὸν εἰπεῖν γέγονα. Οὐ γάρ ποτε τὰ ἐκεῖ σε κατὰ Γραικῶν ἐθάρρουν ἰδεῖν οὔτε μὴν τύπῳ γενέσθαι τὰ τῷ Ἡφαίστῳ ἄξια. Ὡς δὲ τὸ αἴτιον ἀνιχνεύειν ἠρξάμην, εὗρον, ἂν μὴ ἐξαπατῶμαι, τὴν σὴν παρακρουσθεῖσαν σεμνοπρέπειαν ὑπὸ τῶν τῆς ἀληθείας πολεμίων, ἢ σφαλερᾷ εἰδήσει τούτων φενακισθεῖσα, οἷα φιλεῖ γίγνεσθαι, καὶ ἄκων πρὸς τὸ μὴ θέλον καθελκυσθῆναι παρωρμήθη. Ἀδύνατον γὰρ διεγνόουν τὸν τοῖς ἴχνεσι τοῦ Ἰησοῦ προαιρεθέντα ἐπακολουθεῖν ἔχθρας καὶ ἔριδας διεγείραι βουληθέντα καὶ λοιδορίας οὑτωσὶ ἀπερισκέπτως ἐκχέειν κατ᾽ ἐκείνου τοῦ γένους, οὗ ἡ πίστις καὶ τὸ ἐπ᾽ αὐτὴν τούτου σταθερόν τε καὶ ἀμετάβλητον ἀνὰ τὴν οἰκουμένην καταγγέλλεται. Τοιγαροῦν τὴν ἄλλως βάδισον πορείαν καὶ τοὺς χαιρεκάκους οὐ μόνον λυμεῶνας τῆς ἀληθοῦς ἀμπέλου τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ καὶ ἐχίδνης γεννήματα ἐκκήρυξον. Ἡ γὰρ ἀνατολικὴ ἐκκλησία, ὑφ᾽ ἣν ἐγὼ καὶ οἱ σὺν ἐμοί, εἰ καὶ ὑπὸ τυραννίδι οὑτωσὶ ἀπανθρωποτάτῳ καὶ ἀσεβεστάτῃ εἴη, κρίμασιν οἷς οἶδε θεός, ἀλλὰ τὰ τῆς καθολικῆς ἐκκλη-

[3] die Odyssee des Homer zitiert, I, 3.

(1) Arch. Romanum S. I., Opp. NN 316, 114r-115v; der Brief ist wahrscheinlich Autograph des Gabriel Severos.

σίας ἅπαντα ἀνόθευτα διατηρεῖ καὶ τὴν ἀληθῆ τῆς ὁμοουσίου Τριάδος πίστιν λαμπρῶς κηρύττει. Καὶ ὁσημέραι τοῖς ἱεροῖς μυστηρίοις καθοπλίζεται. Ὅτι δὲ ἀληθὲς τοῦτο, ὁ λόγος προϊὼν δηλώσει. Ὃς τοὺς μὲν κατ᾿ αὐτῆς χωρήσαντας ψεύδους πλημμυρεῖν ἐμφανίσει. Τὴν δέ γέ σου ἀγαθὴν πρὸς τὰ θεῖα διάθεσιν οὐκέτι κατὰ Γραικῶν ἀνέχεσθαι ἀκούειν, μᾶλλον δὲ καὶ τὴν γλῶτταν καὶ τὴν χεῖρα ὑπὲρ αὐτῶν καθοπλίζειν προσβιάσεται.

114^v 1. Τοιγαροῦν εὖ ἴσθι, πάτερ, || τὴν ἀνατολικὴν ἐκκλησίαν ὁμολογεῖν τρανῶς πατέρα ἀγέννητον καὶ ἀναίτιον, υἱὸν γεννητὸν ὁμ[ο]ούσιον τῷ πατρὶ καὶ ἓν πνεῦμα ἅγιον ἐκ πατρὸς δι᾿ υἱοῦ ἐκπορευόμενον, μίαν οὐσίαν, μίαν φύσιν, μίαν θεότητα ἐν τρισὶ προσώποις ἀμερίστως μεριζομένην.

2. Κατέχειν ἀσφαλῶς τάς τε ἀγράφους καὶ ἐγγράφους παραδόσεις, τῶν τε ἁγίων ἀποστόλων καὶ θείων πατέρων.

3. Ἔχειν μὲν τὸ θεῖον βάπτισμα κατ᾿ οὐδὲν διαφέρον τοῦ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας κατά τε ὕλην καὶ εἶδος καὶ σκοπὸν καὶ τόπον δι᾿ οὗ τοὺς υἱοὺς αὐτῆς τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος ἀποσμήχουσα καταλαμπρύνει.

4. Ἔχειν τὸ ἅγιον μῦρον. Ἔχειν τὸ τῶν κατηχουμένων ἔλαιον καὶ τὸ ἐπὶ τοὺς νοσοῦντας εὐχέλαιον, κατὰ τὴν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας παράδοσιν. Ἰδοὺ τοίνυν τρία εἴδη ἐλαίου παρ᾿ ἡμῖν σωζόμενα, οὐχὶ οὐχὶ δὲ ἓν ὡς οἱ ἡμᾶς ἀδίκως ἐγκαλοῦντες διαβάλ[λ]ουσι.

5. Ἔχειν τὴν ἱερωσύνην ὡς ὁ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἀπαιτεῖ θεσμός, ἣν οὐ μόνον τοῖς παρθενεύειν προαιρουμένοις, ἀλλὰ καὶ τοῖς νομίμως γαμεῖν, δωρεῖται. Ἂν δέ γε πορνείᾳ ἢ μοιχείᾳ τις ἁλοὺς ἢ ἄλλῳ τινι τῶν ἀπηγορευμένων καὶ ἐμφανῶς ἐλεγχθῇ παρανομίσας, εἰ μὲν πρὸ τοῦ ἱερωθῆναι τοῦτο συνέβη, οὐ συγχωρεῖται ἐπὶ τὸν τοιοῦτον ἀνέρχεσθαι βαθμόν. Εἰ δὲ μετὰ τὴν ἱερωσύνην, τοῦ ἱερουργεῖν μόνον κωλύεται. Ἂν δέ τινος τούτων ἡ νομίμως αὐτῷ συνοικοῦσα ἐξ ἀνθρώπων τύχῃ γενέσθαι, ὁ μὲν ἱερεὺς μένει τὰ τῆς θείας λειτουργίας ἐκτελεῖν ἀκολύστως· οὐ γὰρ ἡ χηρεία, ἀλλ᾿ ἡ παρανομία οὗτον ἀπείργει τῆς ὑπηρεσίας μόνον. Ὁ γὰρ τῆς ἱερωσύνης χαρακτὴρ ἀνεξάλειπτος εἶναι πιστεύεται.

6. Πιστεύειν ἀδιστάκτως τὰ ἐν τῇ ἁγίᾳ εὐχαριστείᾳ ἱερουργούμενα, τῆς αὐτῆς ἂν μόνον εἶεν ὕλης καὶ τοῦ αὐτοῦ εἴδους, καθάπερ ὁ κύριος παρέδωκεν, εἰς τὸ αὐτοῦ σῶμα καὶ ὑπέρτιμον αἷμα κυρίως καὶ ἀληθῶς μεταποιεῖσθαι καὶ μεταβάλλεσθαι, εἰ καὶ τὰ συμβεβηκότα μένει ὁρώμενα, οἰκονομικῶς τοῦτο τῆς θείας ἐνεργούσης προνοίας.

7. Ἔχειν τὸν νόμιμον γάμον, καὶ συγχωρεῖ τῷ τὰς πρότερον αὐτῷ νομίμως συναφθείσας ἀποβαλλομένῳ, καὶ μέχρι τρίτου παρεκ-

τείνεσθαι, περαι || τέρω δὲ προβαίνειν οὐ κατανεύει. Κτηνώδη γὰρ 115r ἡγεῖται τὸν τοιοῦτον, καὶ πολυγαμίαν κατὰ τὸν ἐν θεολογίᾳ πολὺν Γρηγόριον.

8. Διαζευγνύειν εὐλόγως τὰς μοιχαλίδας τῶν ἰδίων ἀνδρῶν, καὶ τὰς μὲν ἐν μοναστηρίῳ ἐγκλεῖσθαι διακελεύει, τῷ δὲ ἑτέραν λαβεῖν, εἴ γε θέλῃ, συγκατανεύει. Οὐ γὰρ ἡ συνοικήσασα μοιχαλίς, κατὰ τὸν τοῦ μεγάλου Βασιλείου ἔνατον κανόνα καὶ τὰ τῶν εὐσεβῶν βασιλέων θεσπίσματα καὶ τὴν τῆς ἐκκλησίας μακρὰν συνήθειαν.

9. Ἔχειν τὸν λιμένα τῶν ἁμαρτωλῶν τὴν μετάνοιαν.

10. Ἔχειν τὴν ἐξομολόγησιν τὴν κατ᾽ ἰδίαν καὶ ἀκροωματικήν, σὺν τοῖς αὐτῆς εἴδεσι τοῖς κανονικοῖς, ἐξ ὧν τὴν λύσιν καὶ τὴν δῆσιν παρέχει τοῖς προσερχομένοις πιστῶς, κατὰ τὴν τοῦ κυρίου ἀπόφασιν.

11. Συγκαταλέγειν ἐδιδάχθη, τοῖς ἑπτὰ τῶν θανασίμων ἁμαρτήμασι τὴν ἁπλῶς πορνείαν. Ἀκούει γὰρ καλῶς τοῦ λέγοντος· *πόρνους καὶ μοιχοὺς κρινεῖ ὁ θεός*, καὶ τοῦ· *ἐξολόθρευσας πάντα τὸν πορνεύοντα ἀπὸ σοῦ*, διδάσκαντος.

12. Οὐ διαφέρειν ὁμολογεῖν τὸν καθ᾽ ἑκάστην ἱερουργούμενον ἱερὸν καὶ ἅγιον ἄρτον, τοῦ τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ πέμπτῃ θυομένου, ὃν ἡ ἐκκλησία ὑπὲρ τῶν ἐξαπίνης ἐς τὸ τοῦ θανάτου πέρας ἐλευσομένων τηρεῖ καὶ τῶν οὐ καλῶς ἐχόντων τὸ σῶμα, ἀλλ᾽ ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν, κατὰ τὴν ὕλην καὶ εἶδος καὶ δύναμιν καὶ ἁγιασμόν, ἀδιαφόρως τε καὶ ἀδιστάκτως πιστεύουσα ὁμολογεῖ.

13. Μεταλαμβάνειν ἀναμφιβόλως πιστεύειν, τοὺς ἐν ἁμαρτίαις κατεσπιλωμένους, τοῦ μὲν σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου ἀληθῶς τε καὶ κυρίως, τῆς δὲ χάριτος τῆς θείας καὶ τοῦ πλούτου καὶ τῆς δωρεᾶς καὶ τοῦ ἁγιασμοῦ αὐτοῦ ἥκιστα. Φησὶ γὰρ ὁ θεῖος Παῦλος τὸν ἀναξίως ἐσθίοντα τὸν ἱερὸν ἄρτον καὶ πίνοντα τὸ ζωοποιὸν αἷμα τοῦ δεσπότου, κρῖμα ἑαυτῷ ἐσθίειν καὶ πίνειν.

14. Οὐ συγχωρεῖν ποτε τοῖς εὐπόροις τὸ ἀργύριον ἐπὶ τόκῳ διδόναι.

15. οὔτε μὴν συγκατανεύειν, μὴ γένοιτο, τοῖς τὰ ἀλλότρια κατέχειν βουλομένοις, ἀλλ᾽ ἀμφοτέρους κανονικῶς νο[υ]θετοῦσα ἐπιστρέψαι διακελεύεται, ἅπερ ἀδίκως ἐσφετερίσαντο· ὑπείκει γὰρ καλῶς τῷ ἀργύριον μὴ ἐπὶ τόκῳ διδόναι προφητάνακτι, καὶ τῷ ἐπαγγελλομένῳ || 115v μέγαν τὸν ὄλεθρον τοῖς ἅρπαξιν.

[2] ἐν πολυνθεολογίᾳ *Ms.* [3] vgl. GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio* 37, 8 = MIGNE PG 36, 292 B. [7] vgl. BASILIUS, *Epistola canonica prima*, apud I. B. PITRA, *Iuris ecclesiastici. Graecorum historia et monumenta*, I Romae 1864, 582-583. [12] vgl. Matth. 16, 18-19. [13] Συγκαταλλέγειν *Ms.* [14] Hebr. 13, 4. [16] Ps. 72, 27. [26] vgl. 1 Cor. 11, 29. [33] vgl. Ps. 14, 5. [34] vgl. 1 Cor. 6, 10.

16. Διδάσκειν τοὺς ὑπ᾽ αὐτήν, σχετικῶς οὐ μὴν λατρευτικῶς τιμᾶν καὶ σέβεσθαι τὰς τῶν ἁγίων εἰκόνας καὶ ἐκτυπώματα, ὁποιασοῦν καὶ εἶεν ὕλης.

17. Ὁμολογεῖν τὴν τῆς ἐκκλησίας εὐταξίαν, καὶ τὸν μὲν τῆς παλαιᾶς Ῥώμης θρόνον, τὰ πρωτεῖα ἔχειν καλῶς σύνοιδε. Ὁμοίως δὲ καὶ τὰ προνόμια πάντα τῶν ἄλλων θρόνων, τῶν μεγάλων πατριαρχῶν, καθάπερ οἱ ἱεροὶ τῶν ἁγίων καὶ ἱερῶν κανόνες συνόδων διακελεύουσι.

18. Πιστεύειν ὀρθῶς καὶ κηρύττειν τρανῶς, τὰς ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων ἐλεημοσύνας καὶ προσφορὰς μέγα λυσιτελεῖν αὐτοῖς, καὶ ἐλευθερίαν καὶ παραψυχὴν παρὰ τοῦ παντελεήμονος θεοῦ καταπέμπεσθαι, κατὰ τὸν θεῖον Βασίλειον καὶ τὸν τῆς ἐκκλησίας φωστῆρα Χρυσόστομον.

19. Οὐ διστάζειν τὸν μητροπολίτην Θεσσαλονίκης μὴ εἶναί ποτε λεγάτον τοῦ πάπα· ὅπως δὲ καὶ τίνος χάριν, ὁ πατριάρχης Ἀντιοχίας Βαλσαμὼν παρίστησεν.

Ταῦτα μὲν οὖν ὑπὸ τοῦ πάντων ἐλαχίστου ἐμοῦ αὐτοσχεδίως γέγραπται τῶν Γραικῶν, πρὸς οὐδὲν ἕτερον ἀφορῶντος ἢ πρὸς τὸ ἀποδεῖξαι ἡμᾶς καὶ τοὺς ἡμετέρους ὀρθοδοξίᾳ βιοῦν καὶ τὰς τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἀσφαλῶς κατέχειν καὶ ὡς κόρην ὀφθαλμῶν ἀμείωτα καὶ ἀναύξητα διατηρεῖν.

Τοίνυν, πάτερ παμφίλτατε, τὰ ἐν τῇ βίβλῳ ἐκείνῃ σοι πονηθέντα, ἐξαλειφθῆναι ποίησον καὶ τὰ τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, οὐχ ὥσπερ οἱ τὰ χείλη δόλια ἔχοντες ἐζωγράφησαν, ἀλλ᾽ ὡς ἔχει φύσεως καὶ ἀληθείας, ἀνὰ τὴν ὑφήλιον διαφήμισον, εἰς ἔλεγχον μὲν διηνεκῆ τῶν τὰς γλώσσας ὡσεὶ ξυρὸν ἐχόντων ἠκονημένας, ἔπαινον δέ σου ἀείμνηστον, τοῦ λαβὴν παρεσχηκότος, τὰ τῆς ἐκκλησίας μὴ ἐξευτελίζεσθαι καὶ τὰ τῆς ἀληθείας κηρύττεσθαι καὶ ἀμείωτα εἰς τὸ διηνεκὲς τηρεῖσθαι καὶ διασώζεσθαι. Ἔρρωσο, 1592 δεκεμβρίου 29, ἐξ Ἐνετῶν.

Die lateinische Übersetzung, die jetzt folgt, findet sich ebenfalls im Archiv der Gesellschaft Jesu (Opp. NN. 316, 42r-43v); von wem sie angefertigt wurde, von Possevino selber oder vielleicht von Caryophyllis oder endlich von einem andern Zeitgenossen, steht mir nicht fest.

[10] αὐταῖς *Ms.* [12] vgl. BASILIUS, *Liturgia* = I. GOAR, Εὐχολόγιον *sive rituale Graecorum*, Venetiis 1730, 145; IOANNES Chrysostomus, *In 1 epist. ad Cor., homilia* 42, n. 4 = MIGNE PG 61, 361. [16] vgl. THEODOR BALSAMON, *In canones synodi Trullanae* = MIGNE PG 137, 509 B-C. [23] vgl. Ps. 11, 3. [26] vgl. Ps. 51, 4.

Gabriel metropolita Philadelphiae Patri Possevino Iesuitae. 42r

Ego quidem, Pater Rev.me, non unum te ex multis existimabam, sed qualem Homerus ille virum, qui multorum ingenia multorumque vidit urbes, effinxit, rerumque praeterea Orientalis Ecclesiae meae inquam matris amantissimae, quam etiam concilia superextulerunt, patriarchae illustrarunt, sanctique Patres exornarunt, sciendi facultate multo praestantiores neotericis hisce theologis, certa pollentem experientia. At posteaquam in tuam incidi Moscoviam, remque secus ac ipse putabam, inveni, non modo haesitare coepi, sed etiam, ut quod evenit fatear, obmutui. Numquam enim inibi scripta adversus Graecos elaborata neque res vulcano dignas typis excussas visurum me suspicabar. Ubi vero causam investigare coepi, Reverentiam tuam a veritatis hostibus deceptam, ni fallor, inveni. Haec enim ab incerta illorum notitia perperam, ut fieri solet, edocta ad id, quod alioquin ipsa nollet, invita pertrahi sese passa est. Neque enim fieri posse putabam hominem Iesu sequenda complexum vestigia, inimicitias et contentiones excitare tamque inconsiderate nationem illam insectari voluisse conviciis, cuius fides in eaque retinenda stabilitas constansque immutabilitas per orbem denunciatur. Alia ergo tibi incedendum est via, Pater, malisque gestientes alienis non solum verae Christi vineae corruptores, verum etiam viperae genimina refellendi. Orientalis enim Ecclesia, sub qua ego ipse meique omnes militant, quamquam immani adeo impiissima tyrannide premitur ob ea, quae Deus novit, iudicia, res tamen Ecclesiae catholicae servat incorruptas veramque consubstantialis Trinitatis fidem clare splendideque instar praeconis asserit et fatetur. Quotidieque sacris armatur mysteriis. Id verum sit necne, procedens demonstrabit oratio, quae calumniatores ipsius mendaciorum copia affluentes coarguet, tuum vero bonum erga res divinas affectum nunquam amplius quicquam in Graecos elatum audire posse, imo vero et linguam et manum pro ipsis armare coget.

1. Noris ergo bene, Pater, Orientalem Ecclesiam liquido fateri 42v
|| Patrem ingenitum et causae expertem, Filium genitum, Patri consubstantialem, et unum Spiritum sanctum ex Patre per Filium procedentem, unam substantiam, unam naturam, unam deitatem, in tribus personis indivise divisam.

[31] Die Nummern bei den einzelnen Teilen habe ich selber eingefügt, um die Vergleichung mit dem griechischen Text, der die Nummern am Rand bietet, zu erleichtern.

2. Firmiter retinere scriptas pariter et non scriptas Traditiones tum sanctorum Apostolorum tum etiam sacrorum Patrum.

3. Habere quidem sacrum baptismum ab eo, quo catholica utitur Ecclesia, nullo pacto differentem, materia, forma, intentione et loco, per quem filios suos ab originali culpa lavans illustrat.

4. Habere sacrum unguentum, habere oleum catechumenorum; quodque super aegrotos fit oleum orationis vocatum, iuxta Traditionem s(anctae) Ecclesiae. En ergo tres sunt apud nos olei species et non una, uti accusantes nos iniuria calumniantur.

5. Habere sacerdotium, ut catholicae Ecclesiae lex postulat, quod non solum coelibatum servantibus, verum etiam legitime uxori coniunctis elargitur. Quod si quis in fornicatione aut adulterio deprehensus fuerit, sive quolibet alio vetito crimine, modo aperte convincatur, si quidem hoc ante sacerdotium patravit, ad huiusmodi promoveri gradum ipsi non permittitur; si vero post acceptum sacerdotium, a sacrificandi ministerio prohibetur. Quod si cuiusquam legitima uxor obierit, sacerdoti quidem divinum offerre sacrificium nemine prohibente licet, non enim viduitas, sed commissum facinus a ministerio tantum excludit; indelibilis enim esse creditur sacerdotii character.

6. Indubitanter credere, quae in sacra Eucharistia consecrantur, dummodo eiusdem sint materiae et formae, sicuti traditum est a Domino, in corpus ipsius et preciosissimum sanguinem proprie vereque transformari et immutari, quamvis accidentia remaneant visibilia, dispensative hoc divina operante Providentia.

7. Legitimum habere matrimonium, permittendo cuique defunctis prioribus sibi legitime coniunctis uxoribus tertias etiam contrahere nuptias; ulterius vero progredi non permittit; nam bestiae similem hunc, multarumque nuptarum maritum, iuxta theologi summi Gregorii sententiam, esse censet.

8. Disiungere adulteras iure a propriis viris, illasque quidem in monasterio includi iubet, viro autem, si libuerit, novam ducere uxorem, non autem uxori nubere posse alteri concedit, iuxta nonum Basilii Magni canonem piorumque decreta imperatorum et longam Ecclesiae consuetudinem.

9. Habere peccantium portum paenitentiam ipsam.

10. Habere confessionem, eam videlicet, quae secrete fit et per aures, cum iis partibus, quae canones hoc est satisfactionem iniungentes vocantur, quibus fideliter advenientes et alligat et solvit iuxta sententiam Domini.

11. Didicit etiam connumerare septem mortalibus peccatis simplicem fornicationem; bene enim audit dicentem: « fornicatores et adulteros iudicabit Deus », rursusque docentem: « perdidisti omnem fornicantem abs te ». 43r

12. Fateri nihil omnino differre sacrosanctum qui quotidie conficitur panem, ab eo, qui magno ac sancto die Caenae Domini sacrificatur, quem Ecclesia pro iis, quos repentina mors occupat aliisque conservat aegrotantibus; unum tamen eundemque et materia et forma et virtute et sanctificare indifferenter ac indubitanter credendo fatetur.

13. Pro comperto habere, peccato quopiam inquinatos corpus quidem et sanguinem Domini vere et proprie sumere, divinam vero gratiam eos divitias et donum et sanctificationem, minime. Ait enim D(ivus) Paulus manducantem indigne sacrum panem et bibentem vivificum Domini sanguinem iudicium sibi manducare et bibere.

14. Numquam permittere opulentibus argento foenerari;

15. Neque res alienas retinere volentibus; absit enim hoc annuere, sed utrumque iniuncto canone ad reddenda adhortatur, quae iniuste sibi assumpserunt. Bene enim paret Regi pariter ac Prophetae pecuniam ad usuram dandam prohibenti et similiter magnam rapacibus comminanti iacturam.

16. Docere suos non latriae cultu, sed cum respectu ad prototypum colere et venerari sanctorum imagines et effigies, cuiuscumque materiae sint.

17. Fateri ordinem ecclesiasticum. Et Veteris quidem Romae sedem primas ferre rite norunt. Omnia quoque similiter privilegia reliquarum sedium magnorum Patriarcharum, ut sacri sacrosanctorum conciliorum canones statuunt.

18. Recte credere et palam asserere, eleemosynas et oblationes pro defunctis multum illis prodesse, libertatemque et refrigerium a misericordi Deo ipsis immitti, iuxta D(ivum) Basilium et Ecclesiae lumen Chrysostomum.

19. Nec dubitare Metropolitam Thessalonicensem aliquando non fuisse Papae legatum; quo pacto vero et cuius rei gratia, Balsamon Patriarcha Antiochenus declarat.

Haec minimus ego Graecorum omnium ex tempore scripsi, nihil aliud respiciens quam ut nos nostrosque orthodoxe degentes comprobemus, catholicaeque Ecclesiae praecepta tut[o] || custodientes et veluti 43v

[19] dandi *Ms.*

pupillam oculi, augmenti decrementique expertia conservantes. Ergo, Pater amantissime, fac, quae in illo libro scripsisti, deleantur. Resque Orientalis Ecclesiae, non ut a dolosis descriptae sunt labiis, sed ut re ipsa vere se habent, per universum orbem edissere in perpetuam habentium ut novaculam linguas acutas ignominiam, tui vero nominis laudem sempiternam, quippe qui futurus sis causa, ne res Ecclesiae parvipendantur, imo ut veritas palam enuncietur et nullum unquam passura detrimentum permaneat et perpetuum asservetur.

Vale MDXCII, V Kal. ianuar.

Gabrielis episcopi Philadelphiae epistola graeca et latina.

[7] diese Zeile ist wie ein Titel auf der zweiten Hälfte der vorher wahrscheinlich (im Brief) gefalteten Seite und zwar im verkehrten Sinn (als die Zeilen der andern beschriebenen Hälfte) geschrieben, aber von der nämlichen Hand.

III.

Antwort des Anton Possevino

In vornehmem und aufrichtigem Ton antwortet Anton Possevino, der greise (¹) Gelehrte und um die katholische Kirche hochverdiente Ordensmann, auf den Brief des griechischen Metropoliten, der ihm durch den Zögling des griechischen Kollegs und späteren katholischen Titularbischof Ioh. Matthäus Caryophyllis überbracht (²) worden war. Er gibt ihm zuerst Auskunft über seine Gewährsmänner und sonstige Quellen, aus denen er sich seine Ansicht über die griechische Kirche gemacht habe. Er nennt die Bischöfe Kretas im allgemeinen, mit denen er seit langem vertraut gewesen sei, seine eigenen Erfahrungen in Moskau, seine aus den Schriften des hl. Thomas von Aquin und anderer Theologen geschöpften Kenntnisse, ferner die Original-Briefe der Patriarchen Jeremias II. von Konstantinopel und Silvester von Alexandrien über die Gregorianische Kalenderreform, die sie an den ruthenischen Fürsten Ostrogski gesandt hatten und die er besitze und auch dem Caryophyllis gezeigt habe. Auf Grund dieser Erkundigungen habe er, so fährt er fort, über die Irrtümer der Griechen geschrieben, die er aber mehr als Missbräuche (abusus) denn als Häresien angesehen habe. Im Geist der Versöhnlichkeit habe er unter dem

(¹) Er zählte damals 59 Jahre.

(²) Joh. Matthäus Caryophyllus (Caryophyllis) Titularbischof von Ikonium und Schriftsteller († 1633).

Namen seines ihm vertrauten Fürsten Ostrogski einen Brief an den Patriarchen Jeremias geschrieben. Gegen Gabriel Severos selber, von dem er durch hervorragende Männer gute Zeugnisse über seinen sittlichen Charakter, seine Friedensliebe und seinen Eifer für die rechte Lehre bei den Seinen erhalten habe, sei er so freundlich eingestellt, dass er in Padua dem Neffen des Gabriel Severos jede Hilfe versprach und auch letzteren in Venedig zu sprechen wünschte. Da dieser durch andere Dinge abgehalten die Gelegenheit eines mündlichen Gespräches nicht habe geben können, so wende er sich durch diesen Brief (Possevino war inzwischen in Rom, also fern von Venedig) an ihn.

Jetzt legt Possevino in kurzer Weise ein klares Bekenntnis zur katholischen Kirche ab, die auch von den alten Vätern des Orients als Mutter aller Kirchen anerkannt worden sei; grosser Schmerz habe ihn ergriffen beim Abfall so vieler in Frankreich, Deutschland und in den übrigen Teilen des Nordens im XVI. Jahrhundert, so dass er die Irrenden, die er mit der Kirche nicht habe vereinigen können, durch seine Schriften bekämpfte. Jedoch habe er durch den Kampf gegen diese Irrlehren des Abendlandes, nicht jene getadelt, die richtig urteilten. Ja nicht einmal jenen, die auf Seite der Häretiker gestanden seien, habe er etwas Schlechtes gewünscht. Ja er sei bereit, aus derselben Gesinnung der Aufrichtigkeit heraus, von dem Gabriel Severos gegen ihn beseelt sei, das Gute auch der Häretiker zu verteidigen, wenn er in seinen Schriften infolge falscher Nachrichten etwas Unrechtes gegen sie gesagt hätte. Das gelte noch mehr von den Griechen, die nicht in jene Irrlehren gefallen sind und deren edelste Geister er oft kennen gelernt habe (in ihren Schriften), die auch jetzt in seinem Alter ihm Trost bereiten. Deshalb werde er in seinen Schriften, die bald in Druck erscheinen werden, unter Beifügung des Namens des Gabriel Severos das ändern, was er in gutem Glauben auf das Zeugnis anderer in seinen früheren Schriften aufgenommen habe, was aber – nach dem Urteil des Gabriel Severos – nicht richtig gewesen sei. Soweit redete Possevin vor allem über die Darstellung der Praxis.

Nun geht er über zur Behandlung der Glaubenssätze. Er freut sich beim Gedanken, dass die griechische Kirche in vielen Punkten mit den Katholiken übereinstimme; er wünscht, das sie in allen Punkten die Übereinstimmung erreiche. Gabriel Severos begreife, so sagt Possevino, in seiner Weisheit, dass wie Christus nicht geteilt sei, auch seine Kirche nur eine einzige sein könne, die immer, die überall, die heilig und rechtgläubig gewesen sei. Diese sei die römische Kirche, die auf der Grundlage der Väter des Morgenlandes und Abendlandes

ruhe; die römische Kirche halte auch die griechischen Väter in höchster Ehre, wünscht ihre Lesung, ihre ehrenvolle Erwähnung auf den Kanzeln, ihre Übersetzung in verschiedene Sprachen, ihren Verkauf in den Buchhandlungen. Er mahnt seinen Briefempfänger, was er im Herzen trage und zum Heile glaube, bei seinen Landsleuten zu bekennen und zu verkünden. Über den Primat der römischen Kirche, worin der Angelpunkt der Kircheneinheit bestehe, möge er offener und voller verkünden, was er, wie er (Possevino von ihm meine) im Herzen hege. Denn der römische Lehrstuhl (Petri) habe kraft der Einsetzung Christi so viel Gewicht in der Feststellung des Glaubens und in der Leitung des christlichen Volkes. Wer diesem Lehrstuhl etwas wegnehme, greift nicht bloss die Autorität Petri oder der römischen Kirche an, sondern verscherzt sein (ewiges) Heil. Auch über den Ausgang des Hl. Geistes aus dem Vater und Sohn möge er ein Künder sein. Über den Zölibat der Priester erinnert er an die ältesten griechischen Kirchenväter und an das, was er über diese Frage in seiner Schrift gegen den Häretiker Chyträus (1) ausgeführt habe, die er seiner Schrift *Moscovia* beigefügt habe. Er wisse, dass Gabriel Severos selber Sinn für die Pflege der priesterlichen Reinheit bei den Seinen bekunde. Über die übrigen Glaubensstücke, über die Gabriel Severos geschrieben habe, werde er bei einer andern Gelegenheit schreiben. Zuletzt beklagt er sich über die Äusserungen des Nikephoros Xanthopulos (2) gegen die lateinische Kirche in seinem Rituale und wünscht, dass Gabriel Severos dieses Rituale verbessere; er wisse, dass Gabriel Severos selber mit diesen Angriffen des Xanthopulos nicht zufrieden sei. Zu Schluss betont er seine bereitwillige Liebe gegen Gabriel Severos, seine Liebe zur Einheit zwischen dem lateinischen und griechischen Volk, aus der hervorsprossen möge der ewige Himmelsfriede. Durch den Brief des Jesuiten geht, wie wir gesehen, kein polemischer, sondern ein in edlem Sinn irenischer Ton. Ja er deutet den Brief des Gabriel Severos an einigen wichtigen Stellen z. B. über den Ausgang des Hl. Geistes und den Primat zu günstig. Trotz der Grundsatztreue und der klaren Herausstellung der Heilsnotwendigkeit der römisch-katholischen Kirche erklärt er sich bereit,

(1) vgl. POSSEVINUS, *Moscovia*, Coloniae 1887, 156 ff.

(2) Nicephorus Callistus Xanthopulus (saec. XIV) ist Verfasser der *Synaxaria in praecipuas Triodii festivitates*, die mehrere dogmatische Irrtümer und Ausfälle gegen die Lateiner enthalten; vgl. M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, I, Parisiis 1926, 450.

was er über die tatsächliche Lage in der religiösen Praxis der « Orthodoxen » falsch berichtet habe, zurückzunehmen.

Ob Possevino einen andern Brief an Gabriel Severos geschrieben habe, wie er am Ende seines Briefes in Aussicht stellte, wissen wir nicht. Ebenso ist uns nicht bekannt, ob der Brief des Possevino in die Hände des Gabriel Severos gelangt sei und wie er diesen Brief aufgenommen habe. Wir kennen nur noch eine Schrift des Gabriel Severos, wo er von Possevino in ungünstigem Sinne spricht, und zwar seine *Ekthesis* (I. Teil). Weil diese in ihrem ersten Teil erst 1627 gedruckt [1] worden ist (in Konstantinopel durch Nikodemos Metaxas), wird sie wohl kaum dem Anton Possevino bekannt geworden sein. Es wird auch kaum anzunehmen sein, dass sie nach diesem Briefwechsel verfasst worden sei. Denn in dieser Voraussetzung hätte die so edel gehaltene Antwort des Anton Possevino einen recht undankbaren Leser in Gabriel Severos gefunden, was wir zu seiner Ehre nicht annehmen wollen. Bringen wir nunmehr den Text der Antwort des Anton Possevino, die in Form einer *Minuta* verfasst ist und sich ebenfalls im Archiv der Gesellschaft Jesu befindet (Opp. NN. 314, 46r-47r); das Datum fehlt. Aber das Jahr 1592 ist kaum zweifelhaft; als Ort ist Rom mit Recht anzunehmen, weil es im Brief heisst: « *Cariofilio, qui Graeci in hac urbe Collegii et doctus et probus alumnus* ».

† *Gabrieli Archiepiscopo Philadelp[h]iae Antonius Possevinus Societatis Iesu.* 46r

Reddita mihi est epistola tua a Matthaeo Cariofilio, qui Graeci in hac urbe Collegii et doctus et probus alumnus negocium tuum peramanti officio est prosecutus. Cum vero tu et iustum aliquem dolorem tuum de meis scriptis mihi indicaveris, significes autem, quid Graecia etiamnum orthodoxe credat, ad utrumque caput lubens tibi respondebo. Ex iis, quae audiveram a Cretae episcopis, cum quibus mihi intercesserat vetus familiaritas, quaeve deinceps in Russia Polo-

(1) in einem Sammelband antilateinischer Schriften, deren jede eigene Seitenzählung hat; ein Exemplar ist in der Bibliothek des päpstlichen orientalischen Instituts. Hier lesen wir in der Schrift des Gabriel Severos die Stelle gegen Possevino: καθῶς καὶ Ἰησουΐτης τις καλούμενος Παταβῖνος, ὁ ὁποῖος ὕστερον μετέπλασεν ὄνομα καὶ μετωνομάσθη Φαμαγοστάνος. Οὗτος ἔγραψε καθ' ἡμῶν βιβλίον τι πρότερον, καλούμενον Μοσχόβια, καὶ νῦν πάλιν εἰς τοὺς 166 (!) ἔγραψεν ἕτερον, καὶ φλυαρεῖ ὅσα δυνήθη καθ' ἡμῶν καὶ τῆς ἡμετέρας Ἐκκλησίας. Es folgt dann eine Stelle gegen Robert Bellarmin.

nici Regni atque in Moscovia videram, cum et multa legissem antea in B(eati) Thomae Aquinatis et aliorum theologorum scriptis, equidem arbitratus sum errores eos, qui Graecis tribuebantur, haud esse a veritate alienos. Dum vero essem in Polonia, Dux Ostroviae, sectator Graecorum rituum, qui primarius erat inter Rutenos, attulit ad me litteras, quas ad se scripserant Hieremias Byzantii et Sylvester Alexandriae Archiepiscopi de Gregoriano Kalendario, ne a viro illo principe admitteretur. In iisdem litteris manu archiepiscoporum ipsa subscriptis, quae sunt apud me quaeve ostensae sunt Cariofilio, nonnulla erant peracerba adversus catholicam Romanam Ecclesiam, cui cum duo memorati Patriarchae sese infensissimos monstrarent ita ut e mundo quasi dignam omni anathemate explosam cuperent, non potui non suspicari divino iudicio fieri, ut qui in summi momenti re, quanta est Ecclesiae catholicae fides et auctoritas, errassent, errarent etiam in aliis rebus, in quas tamen abusus potius quam haereses irrepsisse putaveram. Ac tamen non peperci operae, qua Dux Ostroviae per tabellarium uberesque meas litteras eius nomine ad Hieremiam scriptas attentaret, quaecumque ad conciliandos utriusque nostrum 46v animos pertinere potuissent. Hae igitur causae fuerunt || scriptionis illius meae. Ubi autem in Italiam non semel redii, cognovi ex viris praestantibus vitae tuae integritatem ac probitatem, studium pacis, pugnam item cum aliquibus e tuis, qui *ad veritatem Evangelii adhuc recte non ambulant*. Quae res fecit, ut operam omnem ei, qui se faciebat nepotem tuum, Patavii pollicitus, etiam te alloqui Venetiis optarem. Cum tu aliis rebus distentus hoc praestare non potuisti, nunc, quando non datur inter nos colloqui, loquar per hanc epistolam, quam scio in optimam accipies partem. Ego Ecclesiae catholicae Romanae servus et filius, quam omnium matrem et matricem prisci Patres ipsi Orientis agnovere, debeo illi laborem, vitam et sanguinem. Quamobrem cum ab ea sese plurimi hoc saeculo in Gallia, Germania ceterisque interioribus Septentrionis tractibus segregassent, sic indolui, ut quos non poteram ad eam adiungere, eos Deo adspirante oppugnarem. Id quod meis qualibuscumque libris evulgatis cernitur. Nec tamen [quoniam] in eorum errores invectus sum, carpsi reliquos, qui recte sentiebant. Quin etiam ne illis quidem, qui a partibus stetissent haereticorum, aliquid imprecatus sum mali. Qui si mecum eo animi candore agere voluissent, quo tu mecum agis, profecto si quid in iis agnovisti boni, contra quod, re non probe cognita, scripsissem, non

22 Gal. 2, 14. 34 reliquos carpsi reliquos *Ms.*

oppugnator, sed propugnator eorundem fuissem. Quod certe ipsum multo magis de Graecis dico, qui neque in haereses illas inciderunt ac quorum ingenia nobilissima cum persaepe expertus sim, nunc iisdem in hac senectute mea praecipuum solatium capio. Quamobrem quae tu testaris ea non ita habere, quemadmodum ab aliis acceperam, optima fide iam inserueram in mea scripta, quae non ita multo post edentur in lucem, quibus curabo, ut nominis tui testimonium tamque omnium gravissimum adiungatur.

Quod reliquum est, non multum agam nunc tecum de iis, quae de dogmatibus a Graeca Ecclesia teneri affirmas. Gaudeo sane in pluribus eam convenire nobiscum, et utinam id fieret in omnibus. Sed tu sapiens es, qui intelligis, quemadmodum divisus non est Christus, sic non posse nisi unam esse Christi Domini Ecclesiam, quae semper, quae apud omnes, quae sancta fuerit et orthodoxa. Hanc vero esse sanctam 47r
catholicam Romanam, quae Patres Orientis et Occidentis complexa nihil habet antiquius quam ut ipsimet Patres Graeci apud nos in summo honore sint, ab omnibus legantur, e suggestibus honorificentissime appellentur, in varias linguas vertantur, in officinis bibliopolarum semper passim prostent. Proinde et tu perge, vir optime, quod facis, ut altius, quae in animo tuo foves et ad salutem credis, eadem ut plerique omnes tui credant et fateantur; *corde enim*, inquit apostolus, *creditur ad iustitiam, ore fit confessio.*

De Primatu autem Romanae Ecclesia ac Petri successorum, quando in hoc vertitur cardo iungendorum cum capite membrorum, cupio planius et plenius promas, quae credo concepisti. Neque enim ignoras tantum huic cathedrae tribuendum esse in fide statuenda et in reliqua christiani populi administratione, quantum Christus dominus ei tribuere voluit, cui certe si quid adimatur, iam non auctoritas Petro aut Romanae Ecclesiae, sed salus iis demitur, qui eam cathedram velint evertere aut nomine tenus dumtaxat revereri.

Idem dixerim de processione Spiritus sancti a Patre et Filio. Quo in fidei articulo magis existimo docendos esse apposite populos quam quod inter nos atque eruditos et orthodoxos Graecos post synodum Florentinam possit esse discrimen.

Porroque de caelibatu sacerdotum sentio cum antiquissimis Graeciae Patribus, apud quos fuere canones apostolici, ut Epiphanius in-

12 vgl. 1 Cor. 1, 13. 13 vgl. Eph. 4, 4-5. 13-14 vgl. VINCENTIUS LERINENSIS, *Commonitorium primum*, c. 2 = MIGNE PL 50, 640. 21 Rom. 10, 10. 36 Anspielung auf EPIPHANIUS, *Adversus haereses, haer.* 48, c. 6 = MIGNE PG 41, 868 D.

quit, limati et integri. Qua de re, quoniam fusius et, ut vere dicam, quanta potui diligentia, scripsi in refutatione Chytraei hominis haeretici, quae adiuncta est Moscoviae meae, cupio, ut eam legas. Scio enim, undecumque tibi se dabit occasio sacerdotalis puritatis insinuandae, id strenue efficies.

De reliquis dogmatibus, quae scribis, erit tempus, cum alias aliquid scribam.

Ceterum rogo te atque obsecro per viscera misericordiae Christi Iesu, ut quae audio tibi nulla ratione probari, nempe male dicta a Nicephoro Xantopulo erga Latinam Ecclesiam pessime affecto in rituali olim coniecta, ea ut cures emendari, alia vero, quae obscuriora sunt in eodem rituali, planius exponantur. Te enim id candide procurasse scio, quod fortasse, ut sunt tempora, assequi non potuisti. Mea interim officia omnia tibi offero paratissima in Dei gloriam, non sine ingenti cordis mei desiderio, ut simul iungamus dexteras, quibus duae nobilissimae nationes, Latina et Graeca, idem dicant et sapiant ac denique omnes in caelis perpetua cum Christi pace fruamur.

Georg Hofmann S. J.

16 vgl. 1 Cor. 1, 10.

RECENSIONES

Theologica et patristica

Serge Bolshakoff, D. Phil. (Oxon.), *The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler*, London 1946, p. XIV, 334.

Zweck des vorliegenden Buches ist die Einführung des englischen für Einigungsfragen interessierten Leserkreises in die Gedankenwelt des so einflussreichen russischen Laientheologen A. S. Chomjakov (1804-1860); es soll die beiderseitige Kenntnis der russischen wie englischen Kirche gefördert werden. Sowohl der Erzbischof von Thyateira Germanos als auch der frühere Erzbischof von Canterbury William haben ein Wort der Einleitung und Empfehlung geschrieben.

Der Verfasser berichtet in der Einleitung, dass er kein Theologe vom Fach sei, in seinem Buche aber das Ergebnis 20 Jahre langer Studien niedergelegt habe (S. XII-XIII). In 7 Kapiteln stellt er das Leben Chomjakovs dar, seine Philosophie, sein Verhältnis zum anglikanischen Diakon (und späterem Katholiken) W. Palmer, seine Lehre über die Kirche, seine polemischen Abhandlungen, sein Verhältnis zu Möhler, seine Bedeutung für die modernen Einigungsbestrebungen unter den getrennten Christen. Darauf wird das Ergebnis der Untersuchung ganz kurz zusammengefasst. Die langen Kapitel sind klar gegliedert und oftmals untergeteilt. Zahlreiche biographische Anmerkungen geben Auskunft über die erwähnten Persönlichkeiten. Hierdurch werden Lesung und Benutzung des Buches beträchtlich erleichtert. Am Schluss stehen etwa 12 Seiten bibliographischer Notizen zu den einzelnen Kapiteln.

Überall ist das Bestreben des Verfassers bemerkbar, eine sachliche, unparteiische Darlegung und Beurteilung der Tatsachen, Personen und Lehren zu bieten. (Gelegentlich stimmen wir mit ihm nicht überein; so, wenn er auf S. 200-201 mit Chomjakov die Ideen Gagarins oberflächlich nennt.) Reichlich kommen deshalb die verschiedensten Beurteiler und Kritiker zu Wort. Vor allem ist es dem Verfasser gelungen, Chomjakov in den richtigen geschichtlichen und literarischen Zusammenhang zu stellen und die verschiedensten Bezie-

hungen der Abhängigkeit oder Beeinflussung aufzuweisen. Ausgezeichnet sind die kritischen Bemerkungen über Chomjakovs Sozio, logie und Rechtsphilosophie (30-31, 73 ff.), Geschichtsphilosophie (67)- über das Verhältnis der Philosophie zur Theologie bei Chomjakov (76), über dessen aprioristisches, kühn über die geschichtlichen Tatsachen hinwegschreitendes Philosophieren (122; vgl. 134-135) u. a. mehr. Die Lehre Möhlers (1796-1838) ist in ihren verschiedenen Entwicklungsstadien durchweg sachlich und richtig dargestellt (217-262). Wir geben dem Verfasser durchaus recht, wenn er die Abhängigkeit Chomjakovs von Möhler behauptet (216 und ff.). Gegen A. GRATIEUX, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile, Les doctrines*, Paris 1939, 105, Anm. 1, der eine solche Abhängigkeit für wenig wahrscheinlich erklärt, steht unseres Erachtens das direkte Zeugnis Chomjakovs (*L'Eglise latine*, usw. 264, Anm. 1).

Leider sind B., trotz des offensichtlichen Bestrebens, alle erreichbare Literatur über Chomjakov zu erfassen, manche einschlägige Veröffentlichungen entgangen. Über die Abhängigkeit Chomjakovs von Möhler handelt ausführlich A. PAWŁOWSKI, *Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologji i historjozofji*, Warschau 1935, über die Beziehungen Chomjakovs zu W. Palmer S. TYSZKIEWICZ S. I., *Un épisode du mouvement d'Oxford, La mission de William Palmer, Études*, Paris, 5.-20. Juli und 5. August 1913. Mit Chomjakov haben sich eingehend beschäftigt: P. BARON, *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX[e] siècle, Alexis Stépanovich Khomjakov* (1804-1860), *Son ecclésiologie – exposé et critique, Orientalia Christiana Analecta* 127, Rom 1940. Ausserdem: B. SCHULTZE S. I., *A. S. Chomjakov und das Halb-Jahrtausend-Jubiläum des Einigungskonzils von Florenz, Or. Chr. Periodica*, IV, 1938, 473-496; *Problemi di teologia presso gli ortodossi, Spirito genuino dell'ortodossia, Or. Chr. Per.*, VII, 1941, 149-205; besonders 166 ff., 179 ff. Schon vorher hat sich M. JUGIE in mehreren Bänden seiner *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium* mit Chomjakov auseinandergesetzt. Wir können daher dem Verfasser nicht recht geben, wenn er schreibt: « There is probably no more devastating attack on the Papacy than that of Khomyakov. And it still remains unanswered... No one has yet replied to the above-stated charge » (166). Die Frage wurde bereits ausführlich zwischen Solov'ev und Danilevskij diskutiert. Es handelt sich darum, dass Chomjakov das ganze katholische Credo in dem einen Satz zusammenfassen will: « Ich glaube an den Papst » und dass er behauptet, das Papsttum sei ein « achtes Sakrament », wenn der Papst unfehlbar lehren könne, ohne persönlich heilig zu sein (wie das bei den 7 Sakramenten der Fall ist, die auch von einem unheiligen Priester gültig gespendet werden können). Der Glaube an den Papst als Inbegriff all dessen, was die katholische Kirche glaubt, kann einen richtigen Sinn haben. Doch ruht Chomjakovs Argument auf einem zu vagen, ja irrigen Sakramentenbegriff, der nicht mit der katholischen Überlieferung übereinstimmt (wo ist z. B. im Papsttum oder im unfehlbaren päpstlichen Lehramt die unmittelbare Gnadenwirkung « ex opere operato » ?

Wenn der Papst ein Sakrament darstellt, warum dann nicht auch der Bischof, der gleichfalls unfehlbar lehrt, wenn er eins ist mit der gesamten lehrenden Kirche ?). Andererseits aber setzt Chomjakovs Argument voraus, dass zwischen der katholischen Auffassung vom hienieden nicht notwendig heiligen Sakramentenspender und der vom nicht notwendig heiligen unfehlbaren Lehrer eine gewisse Parallele besteht. Chomjakov leugnet die Parallele und verwechselt das Charisma der Unfehlbarkeit mit der Gnade der persönlichen Heiligkeit. Sehr klar hat dazu u. a. Jugie Stellung genommen (Band IV, 1931, S. 465-468: Haben nicht u. a. Sünder wie Balaam und Kaiphas unfehlbare Prophezeiungen ausgesprochen, wie die Hl. Schrift berichtet ?). Ein weiterer wesentlicher Mangel bei Chomjakov besteht darin, dass er keinen klaren Begriff von den Grenzen der päpstlichen Unfehlbarkeit hat und diese (wie manche orthodoxe Autoren; unter den neueren besonders S. Bulgakov) masslos übertreibt. Das ist auch ersichtlich aus seiner Beurteilung des Liberius- oder Honoriusfalles (vgl. B. 147 und 252. Keiner der beiden Päpste hat die Häresie gelehrt, geschweige denn ex cathedra definiert; wenn auch beide der häretischen Lehre einen ungenügenden Widerstand entgegensetzten).

Theologisch scheint uns das Urteil des Verfassers über Chomjakov unausgeglichen. Zunächst ist man überrascht, dass er der Frage, ob Chomjakov die berühmte Enzyklika der Ostpatriarchen vom Jahre 1848 richtig ausgelegt habe, wenig Beachtung schenkt (vgl. 191-192 mit Anm.; 285), obschon Erzbischof Germanos i nseiner Einleitung betont, dass nach seiner Meinung Chomjakov die Ostpatriarchen missverstanden habe (vgl. IX mit unseren Ausführungen in *Or. Chr. Per.* 1938, 475 ff.). Sodann fällt auf, dass B. wiederholt die vollständige Orthodoxie der Lehre Chomjakovs behauptet (z. B. 205), dabei aber zugibt, dass diese « gefährlichen Ausdeutungen offenstehe » (76), dass sie zwar « nicht falsch, aber unvollständig », dass seine « Ekklesiologie etwas widerspruchsvoll sei... und daher geklärt und harmonisiert werden müsse » (272), dass sie im wesentlichen mit der Ekklesiologie der Orthodoxen Kirche zusammenfalle, aber doch « in einer Chomjakov selbst fremden Weise ausgelegt werden könne und dann zu Schlussfolgerungen führe, die mit der Lehre der symbolischen Bücher nicht mehr vereinbar sind » (304-305). Wir sehen nicht recht, wie Chomjakovs verschiedenartige Aussprüche miteinander versöhnt werden können. Einerseits leugnet er, dass die Kirche eine Stiftung, ein Institut sei, versichert er, dass es in ihr keinerlei äussere Autorität gebe und lässt sie nur als lebendigen Organismus des Glaubens und der Liebe gelten; anderseits anerkennt er die bindende Autorität der Allgemeinen Konzilien (141; 272). Und doch gibt B. zu, dass Chomjakov selbst sah, wie er sich dem Protestantismus näherte und der protestantischen Ablehnung der sichtbaren Kirche (« Khomyakov's ecclesiology suffers from a very serious defect, which he was never able to eradicate. If Christ and the Church are self-evident truths, needing no proofs, then inner conviction is adequate... Such a Church needs no Hierarchy, no symbolic books and no external organiza-

tion ». 257-258). Der Verfasser spielt hier, vielleicht unbewusst, auf jene Beobachtung an, die schon Solov'ev gemacht hat und die durch die Untersuchung Barons voll bestätigt wird (übrigens auch in Chomjakovs Eucharistielehre. vgl. Bolshakoffs Versicherung, Chomjakovs Eucharistielehre sei völlig orthodox, mit dem Ergebnis unserer Untersuchung, *Chomjakows Lehre über die Eucharistie, Or. Chr. Per.*, XIV, 1948, S. 138-161), dass nämlich Chomjakov eine doppelte Stellung einnimmt, je nachdem er gegen die katholische oder protestantische Lehre polemisiert. Wenn daher B. behauptet, Chomjakovs Kirchenauffassung sei statisch (260 ff.), weil er die Lehrentwicklung leugne, so scheint uns das nur dem äusseren Anschein nach zu stimmen. Denn einmal ist gerade seine Sobornost'-Lehre ein Beweis dafür, dass die Ekklesiologie der Ostkirche sich seit der Trennung entwickelt und gewandelt hat; und ferner bewegt sich Chomjakov dynamisch zwischen der katholischen und protestantischen Position (wenn er den Protestantismus bekämpft, nimmt er katholische, wenn er den Katholizismus bekämpft, nimmt er protestantische Stellungen ein). Gerade die von B. berichteten Einwürfe Koševevs gegen Chomjakov (258-259) zeigen mit Deutlichkeit die Polarität von äusserstem ekklesiologischen Kollektivismus (der « Gemeinschaftsmystik ») und tatsächlichem äussersten Individualismus und Subjektivismus, und, da eine unmittelbare Gemeinschaftsschau der Glaubenswahrheit nur im Wunsch und in der Vorstellung, nicht aber in Wirklichkeit besteht, das fatale Abgleiten Chomjakovs zum Protestantismus. Hier zeigt sich klar, dass Chomjakovs philosophische Grundthese von der Liebe oder dem Strebevermögen als Grundlage der Erkenntnis nicht oder nur sehr eingeschränkt richtig ist, dass der Mensch sich der objektiven Wirklichkeit anpassen muss, nicht aber als « vernünftiger Wille » oder « wollende Vernunft » (vgl. 56-58) die Grenzen zwischen Vorstellung und Wirklichkeit, zwischen innerer und äusserer Welt zieht. Allerdings ist diese Grundthese für Chomjakov sehr bezeichnend, der sich, wie B. gut hervorgehoben hat (vgl. 8 und 22: « the pre-eminence of sentiment »), von Jugend auf sehr beständig von Sympathien und Antipathien leiten liess und überdies zum Schematisieren und Idealisieren neigte (19). Wir glauben deshalb nicht recht, dass Chomjakov – wie der Verfasser behauptet – zu seinen Überzeugungen durch einen langen und korrekten Prozess logisch-vernünftigen Denkens (8) gelangt sei, noch dass seine Logik unerbittlich war (122). Wir halten Chomjakov weit mehr für einen gewandten Dialektiker und Sophisten als für einem scharfen folgerichtigen Logiker. Zu häufig ist der terminus medius seiner Syllogismen doppelsinnig und unbestimmt. Gleichwohl war Chomjakov ein geistreicher, tiefer und allseits anregender Denker, dem B. mit Nutzen seine Aufmerksamkeit zugewandt hat. Und wir stimmen sowohl mit B. als auch mit Chomjakov darin überein, dass die Liebe Grundlage der Einigung wie der Einheit der Christen und aller Menschen ist.

B. Schultze S. J.

Jean RIVIÈRE, Docteur en théologie, Professeur à l'Université de Strasbourg, *Le dogme de la rédemption dans la théologie contemporaine*, Albi 1948, pag. XX, 550.

Hoc volumen completum iam anno 1943, est opus postumum celebris theologi catholici soteriologi J. Rivière. In lucem editum est a Canonico Albiensi E. Lombard et a Patre F. Cavallera, decano facultatis theologicae Tolosanae. Ipse canonicus et doctor theologiae Rivière per 30 fere annos Argentorati in Universitate docuit sacram theologiam et, ut notum est, praesertim doctrinam de redemptione historice et theologice exploravit. Ipse in hoc volumen multa opuscula (articulos et recensiones) congessit, quae ab anno 1905, quo lauream adeptus est, decursu annorum de themate redemptionis conscripsit. Quare hic liber est velut synthesis definitiva totius operis eruditi auctoris et agit de fere omnibus alicuius momenti scriptis soteriologicis, quae ultimis 40 annis in lucem prodierunt.

Iure auctor sibi persuaserat dogma redemptionis positum esse in medio vel, ut aiunt, in centro totius doctrinae christianae et ut tale exsistimari non tantum a catholicis, sed etiam a christianis dissidentibus. Scopum sibi praefixit, ut non tantummodo doctrinam soteriologicam catholicam, item protestanticam (Lutheranam, sed praesertim Anglicanam), « orthodoxam », modernisticam, etc. exponeret, sed etiam diiudicaret. Ampla bibliographia critica praemittitur (pag. V-XIX), quae substantialiter est eadem, quam auctor composuit in DTC sub voce « Rédemption ».

Revera auctor optime successionem historicam et nexum theologicum idearum soteriologicarum demonstrat. Ante omnia definire conatur, quid ad traditionem catholicam pertineat; dein materiam theologiae positivae circumscribit; postea tantum de quaestionibus inter catholicos disputatis agere et theologiam systemate comprehendere sibi proponit.

Verum est, pro natura talis operis ex variis opusculis compilati, non omnia eiusdem esse momenti pluresque quaestiones pro conditionibus temporum et controversiarum fortuito potius quam systematico ordine proponi. Ab altera parte vero potissimum propter hanc rationem narratio auctoris vivida est, non raro condita sale contentionum dissensionumque ac cum aliis auctoribus controversiarum.

Nos, iudicium de aliis capitibus aliis auctoribus relinquendo, satis habemus dixisse de illo capite, quod ad nos spectat.

Auctor enim caput speciale soteriologiae Russicae consecrat (caput VI: Au sein de l'orthodoxie russe, pag. 78-96). Soteriologiam recentem Russicam exponit secundum auctores Bukowski, de Meester, Jugie, Salajka, praesertim vero secundum libros et articulos sui discipuli N. Ladomerszky (cfr. *Or. Chr. Per.*, IX, 1943, pag. 406). Postquam conspectum generalem dedit, in paragraphis specialibus de doctrina soteriologica Iohannis Orfanitskij et Petri Svetlov loquitur. In appendice aliqua duas notas distinctivas soteriologiae « orthodoxae » effert. Priorem videt in relatione speciali, quam habet ad sote-

riologiam occidentis, praesertim ad soteriologiam Sancti Anselmi Cantuariensis, cuius praecursor aliquo modo est Theodorus Abû Qurra (circa 740-820), vix autem Nicolaus Methonensis (circa medium saec. XII), et cuius doctrina postea a theologis Byzantinis, nempe Nicolao Cabasila, Demetrio Cydone, Manuele Caleca, Georgio Scholario recepta est. Alteram notam distinctivam auctor videt in certo quodam archaismo persistente, quem detegit apud Gregorium Palamam, postea autem apud Russum Iosephum de Volokolamsk atque apud auctores aetate inferiores, usque ad (non solum Macarium sed etiam) Sergium Bulgakov (pag. 95-96 in annotatione).

Passim notatur studium auctoris omnia opera soteriologica colligendi, perscrutandi, in unum componendi. Generatim historiam et ideas soteriologiae orientalis praecise et fideliter exponit nec sine critica investigatione accipit. Attamen interdum tonus disquisitionis acer et polemicus est. Nullo modo mentionem facit unius ex principalibus novis soteriologis Russicis, scl. posterioris patriarchae Sergii (mortui anno 1944), qui non parvum influxum exercuit (et de quo certo illi auctores, quos Rivière sequitur, loquuntur). Cum vero liber auctoris iam anno 1943 perfectus sit, sermonem facere non potuit de recentioribus publicationibus sive catholicorum, qui soteriologiae Russicae operam dant (v. g. N. LADOMERSZKY, *Dernières déviations sotériologiques dans la théologie russe*, Romae 1945; B. SCHULTZE S. I., *La nuova soteriologia russa, Or. Chr. Per.*, IX, 1943, pag. 406-430; XI, 1945, pag. 165-215; XII, 1946, pag. 130-176), sive Russorum separatorum, ut Vladimiri LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, qui miro modo in soteriologia a philosopho N. Berdiaev dependet.

In fine (pag. 95-96) auctor theologos orientales adhortatur, ut doctrinam occidentalium cognoscant, ne theologiam catholicam ignorando et fugiendo in errores et novas deviationes incidant. Re vera, inter alios P. Svetlov, quam male theologiam catholicam noverit, manifestat tribuendo et Ecclesiae catholicae et theologo Rivière « gravem errorem », quod opinionem theologicam, nempe doctrinam soteriologicam sancti Anselmi, dogma obligatorium declarent (*Крестъ Христовъ, Значение креста въ дѣлѣ Христовомъ*, Kioviae 1907, 2 ed. pag. 36).

B. SCHULTZE S. J.

R. DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano 1948 (= Studi e Testi 141). Pag. VIII, 440.

Le nostre conoscenze sulla dottrina di Teodoro di Mopsuestia si sono essenzialmente accresciute questi ultimi anni colla pubblicazione delle sue Omelie Catechistiche, del suo Commento al Vangelo di S. Giovanni e degli abbondantissimi frammenti del suo Commento ai Salmi. Ed è stato precisamente l'editore di quest'ultima opera, noto anche per altre pubblicazioni intorno al vescovo di Mopsuestia,

che ha avuto l'audace idea di rivedere pezzo per pezzo e in base al nuovo materiale tutto l'intricato processo postumo di Teodoro. Pochi autori avrebbero potuto intraprendere questo difficile compito meglio del Devreesse, profondo conoscitore di tutto quel periodo storico e non privo di una nobile ammirazione verso il grande esegeta. L'autore procede generalmente con buon metodo e con una chiarezza che riesce a far luce su quelle complicate vicende nelle quali le passioni umane hanno avuto una parte rilevante. Una volta tracciata la biografia di Teodoro e l'analisi critica delle sue opere, si studia il suo metodo esegetico, di autentica scuola antiochena, specialmente nei Commenti ai Salmi e ai Profeti minori. Segue una sintesi, troppo breve e incompleta, del sistema dottrinale di Teodoro. Di qui si parte per rivedere il processo postumo: la lettera di Iba e il tomo di Proclo, gli attacchi di S. Cirillo, di Mario Mercator e di Eutiche, gli episodi posteriori dei monofisiti e dei monaci sciti, le manovre di Giustiniano e l'atteggiamento di Vigilio fino alla condanna, da parte di quest'ultimo, della persona e della dottrina di Teodoro in margine al Concilio dei Tre Capitoli, gli estratti di Teodoro sui quali è ricaduta la condanna del Papa e finalmente l'accettazione del Concilio da parte della Chiesa nonostante le gravissime opposizioni sorte nell'Occidente: tutte queste peripezie vengono dal D. sottomesse a una revisione di cui lo storico ammira l'avveduta sagacia, la conoscenza delle fonti e una vivace espressione che avvince il lettore.

Il D. che non fa mistero della sua « simpatia » per Teodoro (p. 285) arriva praticamente alla conclusione che cioè nelle opere autentiche del vescovo di Mopsuestia non si trovino quegli errori « nestoriani » e pelagiani di cui è stato accusato posteriormente e che gli estratti che hanno formato la base della condanna di Vigilio, divenuta definizione dommatica, sono « troncati, falsificati, e snaturati in ogni maniera » (p. 283). Le affermazioni del D. sono, come si vede, di somma trascendenza e interessano problemi fondamentali del magistero ecclesiastico. A mio parere il « saggio » dell'egregio autore, pur così pregevole per la chiarificazione storica fatta intorno alla figura del Mopsuesteno, fallisce nei due punti più essenziali. Con tutto il rispetto dovuto al benemerito scrittore mi sia lecito notare l'infondatezza delle sue conclusioni. È vero che nel suo esame sintetico sulla dottrina di Teodoro non riscontra il « nestorianismo » attribuitogli. Ma ciò dipende in parte dalla incompletezza dello studio (1) e in parte anche dal fatto che non si è tenuto sufficiente conto di tutto il materiale criticamente sicuro e singolarmente dei frammenti citati da S. Cirillo. Bastano questi per dover dare una interpretazione nestoriana anche a espressioni ambigue che si trovano nelle opere prese di mira dal D. Si sa che anche sul Libro di Eraclide di Nestorio alcuni si sono stati lasciati ingannare dall'apparente ortodossia di certe espressioni. Messi insieme tutti i testi certamente autentici di Teodoro, si rileva che secondo lui *in nessuna maniera* si può dire che Iddio-Verbo sia nato dalla Madonna, abbia sofferto nella carne e quindi ci abbia redento coi suoi meriti infiniti. Il soggetto di attribuzione di tutti

questi atti, come viene osservato da S. Cirillo, è per Teodoro l'*homo assumptus*, il che forma il nocciolo dell'errore nestoriano, benchè altrove magari si affermi che in Cristo v'è un solo Figlio e un solo *prosopon*. Del resto questo *prosopon* non è mai nè per Teodoro nè per Nestorio quello schietto del Verbo divino, ma uno nuovo *complessivo*, contemporaneo all'unione delle nature. La seconda affermazione del D. e cioè che i 55 estratti « teodoriani » da Vigilio citati e condannati sono « falsi o dubbi » è, secondo il mio parere, priva di sufficiente base critica.

Il D. respinge in blocco i primi 12 frammenti, il cui confronto con altri testi sarebbe impossibile, per la non bastevole ragione che « essi non corrispondono al pensiero autentico di Teodoro » (pensiero soltanto incompletamente, come dicemmo, studiato dall'autore). Per me risultano certamente autentici in seguito al confronto con altri testi sicuri i frammenti 13, 14, 15, 16, 17, 25, 26, 28, 29, 33. 34, 35, 36, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 52, 53, ossia 22 testi, mentre nei frammenti 42 e 43 le insignificanti varianti non incidono sul senso. Si aggiungano i frammenti 48, 49, 50, 51, 54, 55 che coincidono con Leonzio e coi testi degli Armeni dal D. ritenuti, e non a torto, come sospetti. Nei frammenti 24 e 25 il controllo è dubbio. Manca poi ogni possibilità di confronto nei frammenti 1-12, 18, 19, 21, 32, 37-40, ossia in 20. Il testo di Teodoro risulta invece diverso e apparentemente manipolato tendenziosamente nei frammenti 20, 22, 27, 30, 31 ossia in 5. Il D. vuol vedere ancora questa manipolazione nei frammenti 33, 34, 36, 52. Si osservi però che all'illustre autore non gli vien mai di dubitare sullo stato primitivo del testo conservato in versione siriaca e tramandato dai nestoriani (e fornito per di più in versione latina !) che egli fa sempre base di ogni critica. Così avviene che nel frammento 20 il D. sceglie la versione latina (contenuta in un ms. del sec. VIII) *aliam substantiam... aliam naturam* là dove Giustiniano trasmette in greco ἕτερον (accusativo !) ἕτερον, il che potrebbe corrispondere al nominativo ἕτερος e ἕτερος ossia *alius et alius*. Nel frammento 33 io non trovo difficoltà a ciò che il « domesticus » sia versione del greco οἰκειωμένος. Del resto Vigilio avrà citato verosimilmente il testo *greco* di Teodoro. Lo stesso si dica nel frammento 34 sulla οἰκείωσις. Nel frammento 36 il D. avrebbe desiderato più contesto; questo però non è prova di una deliberata mutilazione. Egli vi vede « alterazioni » che a me, leggendo la versione siriaca, non risultano. Lo stesso si dica del frammento 52: esso è quasi completamente identico col finale del testo greco del Vindob. 154 (vedi p. 37 nota). Una decisione forse un pò troppo favorevole a Teodoro è poi quella di respingere l'autenticità del celebre simbolo proposto al concilio di Efeso per la sola ragione che esso contrasti colla dottrina contenuta nelle Omelie Catechistiche, quasi chè un cambiamento di parere sia sempre da escludersi. Mi sem-

(1) Cfr. W. DE VRIES, *Der « Nestorianismus » Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre*, in *Or. Chr. Per.* 7 (1941) 91-148.

bra anche meno cauto fidarsi sempre e senza un filo di dubbio del focoso Facundo di Ermiane, il difensore dei Tre Capitoli. Riassumendo: l'elenco dei 55 testi « teodoriani » che hanno servito al Papa Vigilio per la condanna del Mopsuesteno offre 22 numeri accertatamente autentici, 2 altri appena toccati, 8 positivamente dubbi, 5 certamente manipolati con fini a quanto sembra tendenziosi, e 20 incontrollabili. Questo stato di cose non autorizza in nessuna maniera a dire in blocco che i testi sono « falsi o dubbi » (p. 257).

Ancora altre osservazioni: 1) Quando il D. scrive: « *Nous l'avons vu affirmer sans ambages... la transmission du péché* » (p. 102) mi sembra che vada oltre il giusto, poichè i testi anteriori parlavano soltanto della « tendenza al peccato », del « sigillo del peccato nelle origini », che « siamo concepiti e formati nel peccato » [di chi ?], che siamo « ipotecati a Satana ». 2) Il D. non fa valere abbastanza l'argomento che cioè gli autentici nestoriani abbiano avuto le opere di Teodoro come *libro di testo* nella Scuola nestoriana di Nisibi. 3) Scrive meravigliato: « *Dorothée osa prononcer que le Christ était un de la Trinité et qu'un de la Trinité avait souffert* » (p. 183) sentenza che si può invece sostenere in piena ortodossia e senza temerarietà. 4) Senza motivi esterni vengono respinte le lettere 70, 68, 74 e 55 di Cirillo e quella di Rabula per il debole motivo che esse contengono frasi inurbane, « insulti » e « calunnie ». 5) Accetta senz'altro l'autenticità della lettera di Vigilio a Eutichio e del cosidetto *II Constitutum* messa ragionevolmente in dubbio da C. Silva Tarouca, *Fontes historiae ecclesiasticae medii aevi*, Roma 1930 p. 52.

Benchè ritengo che il magnifico studio del D., da lui modestamente chiamato « saggio », non sia l'ultima parola sul problema di Teodoro, merita di essere attentamente studiato da chiunque voglia avere una guida esperta attraverso le complicate e incresciose vicende dei Tre Capitoli.

I. Ortiz de Urbina S. J.

A. Schmid O. S. B., *Die Christologie Isidors von Pelusium*, Freiburg i. d. Schweiz, 1948 [= *Paradosis* 2]. Pag. XII, 114.

Tutta l'architettura di questo studio, di una chiarezza esemplare, è d'accordo con la più severa metodologia. Dopo brevi pagine biografiche l'autore fa il punto della questione cristologica d'Isidoro. Fu Severo di Antiochia a impugnare nel suo *Adversus Grammaticum* l'autenticità di alcune lettere attribuite al monaco di Pelusium. In un sopraluogo fatto in questa città Severo confrontò i codici più antichi e ne ricavò il risultato che cioè le lettere in questione sarebbero state inventate dai « nestoriani » per far apparire Isidoro come antimonofisita. Finora nessuno aveva esaminato il litigio che in questo libro viene risolto con una sentenza per lo meno molto probabile. Si procede prima all'esame dei manoscritti e poi alle testimonianze in favore dell'autenticità, specie Efrem Antiocheno, Leonzio bizantino, Facondo d'Ermiane, Pelagio I, Stefano Gobaro e altri. Una tavola ci offre il paradigma delle testimonianze a favore. Viene poi fatta la critica

delle obiezioni mosse da Severo antiocheno e dopo uno studio sereno e accurato delle lettere in questione si decide la loro autenticità. Resta però da chiarire la comparsa in alcune di esse della formula *ex duabus naturis* o *in duabus naturis*. L'autore crede che la primitiva sarebbe quest'ultima, più d'accordo con l'ortodossia; preferisce però la spiegazione, che mi sembra abbastanza ben fondata, che cioè la frase, la quale del resto non forma corpo con il testo precedente, sia una interpolazione posteriore. Si sa che Isidoro, il quale non risparmiò i suoi biasimi a S. Cirillo per il suo contegno poco riguardoso nel concilio di Efeso, fu poi citato con onore come anticirilliano da tutti quelli che in Oriente e in Occidente si opposero alla condanna dei Tre Capitoli.

Definita l'autenticità di quelle lettere, le più interessanti per la cristologia, si inizia la seconda parte dedicata allo studio della dottrina isidoriana. Cristo Dio: Cristo uomo: Unione ipostatica, ecco il primo capitolo, generalmente soddisfacente, ma non tanto chiaro o completo quando (p. 81) si vuol spiegare la *communicatio idiomatum*. Avrei desiderato anche p. es. nella pag. 69 la presenza più frequente del testo greco. (Mi sembra troppo energica la versione di ἀσεβὴς per « gottlos »). I capitoli successivi intorno alle fonti e alla dopostoria di Isidoro ci apprendono che egli si ispirò sopratutto al Crisostomo e che non influì su Cirillo d'Alessandria. La dottrina cristologica del pelusiota lo mette vicino agli antiocheni di tendenze anticirilliane e antinestoriane. L'autore si è servito per la parte critica del codice Bα 1 di Grottaferrata. Il suo ottimo lavoro ha illuminato bene quel campo finora pieno di dubbi.

I. Ortiz de Urbina S. J.

A. Van Roey, *Nonnus de Nisibe. Traité apologétique. Étude, texte et traduction*, Louvain 1948 [= Bibliothèque du *Muséon*, vol. 21]. Pag. XII, 60, 72*.

In base alle fonti arabe, armene, siriache e georgiane, l'editore traccia la biografia di Nonnus nato a Nisibi verso la fine del sec. VIII e cresciuto nella dottrina monofisita. Fu poi inviato in Armenia per controbattere l'influsso di Abû Qurra, vescovo di Ḥarran e fedele al concilio calcedonese con cui celebrò una solenne disputa per iniziativa del principe armeno Ašot. Essa dovette aver luogo un po' prima del 817. Dopo un soggiorno nell'Armenia, Nonnus ritorna in Mesopotamia, dove accusa il proprio vescovo Filosseno. Poi sotto il dominio dei musulmani invasori l'arcidiacono Nonnus viene messo in prigione insieme ad alcuni nestoriani. Ritornato dopo alcuni anni in libertà egli assistette al concilio armeno di Širakawan. Nel secondo capitolo il van Roey elenca le opere di Nonnus, di cui dà anche una breve analisi, e cioè: Un commentario al Vangelo di S. Giovanni, un trattato contro Tommaso di Marga, due lettere e il nostro Trattato apologetico indirizzato a uno sconosciuto interrogante, il quale voleva sapere come facessero i cristiani a difendere la Trinità senza cadere

nel politeismo. Si capisce che lo scritto va rivolto più ancora che contro i giudei ridotti allora a misero stato, contro i «nuovi pagani» e cioè contro i musulmani. Abbiamo quindi dinanzi agli occhi uno dei primi trattati cristiani di apologetica contro i maomettani, composto a quanto sembra nella metà del sec. IX. Nonnus deve essere molto cauto negli attacchi poichè è ancora in vigore la persecuzione di Mutawakkil; preferisce il metodo di esporre positivamente le prove in difesa della Trinità e della divinità di Cristo. Il teologo non ha niente di spiccante da rilevare in questo trattato a cui non manca però la chiarezza.

L'editore, il quale raccoglie accuratamente le allusioni fatte da Nonnus al medio ambiente, merita ogni lode per la nettezza con cui ha pubblicato il testo siriaco in bello estranghelo e per la fedele versione latina che ne ha dato. Un indice delle persone sarebbe stato molto utile.

I. ORTIZ DE URBINA S. J.

Liturgica

Douglas O'HANLON, M. A. *Features of the Abyssinian Church.* London, S. P. C. K. 1946, 72 pag.

L'auteur, qui a residé en Éthiopie de 1934 à 1936, traite ici sommairement des écoles cléricales et de l'enseignement religieux, de l'administration de l'Église, des livres qui composent la Bible éthiopienne, de la liturgie, du jeûne, du mariage, des funérailles, de la magie, des influences juives. Relevons ce fait que l'empereur d'Éthiopie reconnaît la nécessité de l'usage de l'amharique dans la liturgie éthiopienne qui jusqu'ici employait uniquement le ghéez, langue que le peuple et une bonne partie du clergé ne comprend pas. L'anaphore de S. Grégoire l'Illuminateur, traduite ici entièrement, est sans doute caractéristique de la liberté avec laquelle les Éthiopiens ont rédigé leurs textes liturgiques sur des thèmes donnés d'avance. Mercer et Harden avaient déjà traduit cette anaphore, ce que le nouveau traducteur semble ignorer. Dans son petit livre on pourra recueillir un bon nombre d'observations personnelles.

A. RAES S. J.

Die heilige Messliturgie nach dem armenischen Ritus mit einer ausführlichen Einleitung – Wien, Mechitaristen, 1948, 86 S.

Il faut féliciter le P. Vahan Inglesian de cette très utile publication qui doit permettre aux Viennois d'assister avec intelligence à la messe arménienne. Une ligne noire dans la marge indique les passages (chants et prières diaconales le plus souvent) particuliers à la messe solennelle. Les divisions sont marquées nettement et les différents en-tête résument bien et indiquent clairement le cours de l'action

liturgique. L'introduction dans l'ensemble est bonne. En disant que le texte de la messe attribué à S. Athanase est probablement de S. Grégoire de Nazianze, le P. Inglesian suit l'hypothèse de Catergian, qui n'a pas reçu un accueil favorable chez les savants. Rien n'est dit de l'addition « qui crucifixus es pro nobis » au Trisagion, omise par les catholiques; au contraire, le remaniement opéré par les mêmes au 17e siècle sur les paroles de l'épiclèse est expliqué. Dans la description des vêtements liturgiques on évitera de nommer les deux *epimanikia* deux manipules, ou la chasuble ouverte par devant un *piviale*, ou de dire que la couronne portée par le prêtre arménien est semblable à celle portée par l'évêque byzantin. De même, on trouve dans Braun (*Die liturgische Gewandung*) l'argument en image pour prouver que le *vakos* des Arméniens n'est autre chose que l'amict rigide et orné des Latins auxquels les Arméniens l'ont emprunté au moyen-âge.

A. Raes S. J.

E. Mercenier, *La Prière des Églises de rite byzantin.* Vol. II. *Les Fêtes.* 2. *L'Acathiste. La quinzaine de Pâques. L'Ascension et la Pentecôte.* Chevetogne 1949. Pages 502.

Dans ce tome, deuxième partie du volume consacré aux fêtes, le P. Mercenier nous donne une excellente traduction de la partie centrale et la plus ancienne de l'office divin chrétien. La semaine sainte, Pâques et Pentecôte rappellent chaque année la rédemption douloureuse et victorieuse du genre humain par notre Sauveur. Dans le rite byzantin peu de cérémonies extraordinaires célèbrent cette commémoraison. Le jour des Palmes des rameaux sont bénis et distribués, mais il n'y a plus de procession. Au Grand Jeudi, l'ablution de l'autel après sexte et la consécration du s. Chrême après l'anaphore de la S. Liturgie ne se font que dans l'église patriarcale tandis que le Lavement des pieds a lieu partout. Le Grand Vendredi, dans quelques régions on plante la croix pendant les matines; ni Liturgie, ni Office des Présanctifiés mais les petites heures sont transformées en Heures Royales qui cependant en dehors de l'encensement ne comportent aucune action liturgique; à la fin des vêpres la procession solennelle avec l'épitaphion figure l'ensevelissement de Notre-Seigneur. Cette procession se répète aux matines du Grand Samedi; ce jour, les vêpres, qui formaient l'ancienne vigile pascale, puisqu'elles contiennent les lectures de l'Ancien Testament préparatoires au baptême, sont celébrées dans l'avant-midi ainsi que la Liturgie pendant laquelle on lit déjà l'évangile de la résurrection. On a créé un nouvel Office de Minuit pendant lequel l'épitaphion reporté au sanctuaire est déposé sur l'autel. Suit alors la procession hors de l'église et pour la première fois on entonne le tropaire qu'on ne se lassera pas de répéter pendant tout le temps pascal: le Christ est ressuscité des morts; à l'église les

matines se poursuivent, elles se terminent par le baiser de paix et la S. Liturgie suit immédiatement.

Mais si les cérémonies spéciales sont peu nombreuses, la disposition et l'horaire des heures de l'Office et de la Liturgie ne sont pas les habituelles. Ce qui pourtant est tout à fait particulier et merveilleux ce sont les textes liturgiques. Et ici le livre du P. Mercenier nous rend d'inappréciables services. Chaque fête est précédée d'une introduction judicieuse qui en explique la signification et qui met en évidence les idées fondamentales et les sentiments développés dans l'office du jour; guide précieux pour le lecteur des textes. Ce qui le frappera surtout pendant la semaine sainte, ce sera la grandeur majestueuse du Christ souffrant; il n'y a là rien d'une compassion humainement tendre, mais toute compassion – on n'oublie jamais que le Christ est Dieu – est spirituellement forte et se termine par une louange pleine de fierté à la divinité ou par un sentiment d'espoir et de certitude dans l'efficacité de la rédemption. Même la plainte de Nicodème (p. 214) et celle de la Mère du Sauveur pendant l'ensevelissement (p. 216) se terminent par des notes optimistes. Que dire alors des textes liturgiques de Pâques et de ceux du temps pascal: c'est le triomphe du Christ Dieu et la joie de son triomphe qui éclate partout.

Quelques menues observations. Après les études de Krypiakiewicz et de Eustratiadès on croit généralement que l'Acathiste, à part le *prooemium*, est l'œuvre de S. Romain le Mélode. La répétition de la procession avec l'épitaphion au Grand Samedi est de fait la procession la plus ancienne; son anticipation au Grand Vendredi enlève toute signification à celle du Samedi: on n'ensevelit pas un homme deux fois au même endroit. Il est dit que la *gonyhkisia* de la Pentecôte a un caractère pénitentiel marqué. C'est très vrai, c'est même un sentiment de pénitence qui est à son origine lointaine. On aurait peut-être pu expliquer celle-ci, ce qui n'enlèverait d'ailleurs pas le contraste de cette cérémonie avec la fête de la Pentecôte.

A. Raes S. J.

Historica et iconografica

Robert Latouche, *Les grandes invasions et la crise de l'Occident au Ve siècle.* Paris, Aubier, 1946. Pag. 324.

A la suite de Fustel de Coulanges, dont il revise pourtant certains chapitres entachés de préjugés trop romanistes, l'auteur brosse le tableau de la lente compénétration de la Romania par le Barbaricum. D'un style alerte, que n'alourdissent pas de nombreuses références, il raconte la grande épopée des invasions germaniques, et s'essaie à mettre de l'ordre dans ce chaos, d'où devait naître l'Europe médiévale. Du « sinistre IIIe siècle » à la reconquête de Justinien, l'historien poursuit son enquête méthodique et sagace. A qui tente et réus-

sit une pareille synthèse, peut-on demander l'exactitude de tous les détails ? Certains lecteurs regretteront sans doute de trouver sous une plume ordinairement très nuancée un éloge excessif de l'empereur Julien l'Apostat (p. 54), et par contre des jugements trop sévères sur le sens politique du grand Théodose (pp. 59, 71-74) et le sens historique de Grégoire de Tours (pp. 171-172). A plus juste titre, on déplorera le silence de l'auteur sur les mobiles religieux de la conversion de Clovis. Est-il prouvé que cette conversion « soit une démarche froidement conçue par ce cerveau solide en vue de la conquête de la Gaule » ? (p. 153). En 496 ou en 506, Clovis avait tout intérêt à se convertir à l'arianisme et à entrer dans la confédération arienne, que son beau-frère le grand Théodoric essayait de réaliser.

Les pages consacrées aux rapports de Byzance et des Barbares sont parmi les meilleures de ce livre qui en compte tant d'excellentes. Justinien est jugé avec une intelligente compréhension (p. 190). Quelques points demanderont cependant à être précisés. L'auteur écrit qu'en Italie « la domination byzantine ne dura que 15 années ». Il veut certainement dire que la domination paisible et totale des Byzantins sur l'Italie dura de 554 à 568, en sous-entendant que de 568 au milieu du VIII[e] siècle, les Byzantins continuent à disputer aux Lombards l'exarchat de Ravenne et une bonne partie de la Péninsule.

Dans la frappe des monnaies d'or au nom de Théodebert (539), faut-il voir « l'acte de naissance de l'Etat franc souverain » ? (p. 199). Alors comment expliquer que plusieurs successeurs de Théodebert aient continué jusqu'au début du VII[e] siècle à frapper leurs monnaies au nom de l'empereur régnant ? Les monnaies de Tibère II, Maurice, Phocas, Héraclius, frappées dans les ateliers d'Arles, Valence, Vienne et même Lugdunum Convenarum sont particulièrement abondantes.

Ces quelques réserves n'entament pas la valeur d'un ouvrage appelé à rendre les plus grands services à qui veut essayer de comprendre une des périodes les plus obscures du Pré-Moyen-Age occidental et oriental.

Paul Goubert S. J.

Joseph Calmette, *Histoire de l'Espagne*. Paris, Flammarion, 1947. 430 pages, 6 tableaux généalogiques, 5 cartes.

De cette brillante synthèse de l'épopée espagnole, que nous livre l'éminent hispanisant, nous ne retiendrons que ce qui concerne les rapports de l'Espagne avec Byzance et avec l'Islam. Le livre II: l'Espagne wisigothique (pp. 29-60). Le livre III: le partage entre le Croissant et la Croix (pp. 61-92). Le livre IV: les civilisations médiévales (pp. 93-128), avec ses chapitres sur « la civilisation musulmane », « la société chrétienne », « les contacts et les compénétrations », contiennent des aperçus extrêmement suggestifs qu'un historien byzantiniste aurait tort de négliger.

L'influence de Byzance sur la monarchie wisigothique est à bon droit soulignée. On ne peut que souscrire au jugement suivant: Léovigild « emprunte la pompe dont il s'entoure, aux Byzantins dont l'influence est agissante et dont le voisinage impressionne. Il faut attribuer une grande portée à cette occupation du littoral hispanique par les Grecs, car elle correspond à un moment où la civilisation de l'Orient est particulièrement brillante. Au point de vue intellectuel et artistique, Byzance rayonne puissamment sur l'Espagne du VIe siècle » (pp. 36-37). L'auteur cite une médaille d'or commémorative frappée par Léovigild, et où il donne à Justinien le titre de « domini nostri », notre Seigneur. M. Calmette rejette l'opinion de Guerra et de certains érudits espagnols qui en ont conclu que le roi wisigoth « avait accepté une sorte de suzeraineté impériale dans le moment même où il affectait à Tolède de revêtir en personne les insignes byzantins du pouvoir ». Il ne faut voir dans ce geste qu'une « concession momentanée, qui sans doute s'expliquait par la nécessité de ménager la puissance impériale lors des difficultés qui marquèrent les débuts du règne » (p. 37).

P. 42, J. Calmette résume ainsi la politique de Récarède: « Vis-à-vis des Byzantins qui occupaient encore une partie de la côte espagnole, il ne souhaite que le statu-quo ». « Le traité passé avec l'empire par Athanagilde avait été détruit dans un incendie. Le roi d'Espagne ne fit aucune difficulté de conclure un nouvel arrangement avec l'empereur Marcien. Ce nouveau traité, négocié grâce à l'entremise du pape Grégoire, laissait aux empereurs la possession de ce qu'ils avaient récupéré en Ibérie ». En réalité, l'empereur s'appellait Maurice et non Marcien, et le pape S. Grégoire ne parle aucunement d'un nouveau traité. Il déconseille simplement à Récarède de faire des recherches concernant l'ancien traité.

P. 43, « le patrice César » désigne sans doute le patrice byzantin Césaire, « les Algarbes », les Algarves.

P. 43, J. Calmette nie l'influence d'Héraclius sur l'antisémitisme de Sisebut, et ajoute: « l'idée d'achever la victoire sur l'arianisme par l'élimination de la synagogue s'emparait des milieux ecclésiastiques, trop zélés ». N'est-il pas prouvé cependant que Saint Isidore de Séville blâma cette persécution des Juifs ? Et, d'autre part, l'antisémitisme d'Héraclius n'a-t-il pas eu de répercussions sur l'antisémitisme de Dagobert et de Sisebut ?

Signalons quelques rares fautes d'impression. P. 33: l'avènement de Teudis est daté de la seconde quinzaine de décembre 561, c'est 531 qu'il faut lire. Le nom d'Argila, employé pour désigner l'adversaire malheureux des Byzantins et d'Athanagilde surprendra les lecteurs habitués à la forme classique: Agila (pp. 34-35). De même le nom de Galeswinthe donné à l'épouse d'Athanagilde et de Léovigild: Goswinthe (p. 37). Il faut corriger « Biclare » en « Biclar » (p. 37).

P. 38, l'auteur écrit: « En réalité, la mère d'Herménégild est Richilde, fille de Chilpéric et de Frédégonde, et Richilde n'a pas été reine d'Espagne ». Il y a là une confusion manifeste entre Rigonthe, fille de Chilpéric et de Frédégonde, et fiancée à Récarède, et la mère d'Herménégild et de Récarède dont le nom, à vrai dire, est inconnu.

P. 39 « Saint Léandre fit baptiser l'enfant du jeune couple, qui reçut le nom de Jean ». En réalité, le texte de S. Grégoire de Tours parle du baptême d'Herménégild qui aurait pris le nom de Jean. Le baptême de son fils, Athanagilde, plus tard otage à Byzance, n'est pas mentionné.

P. 39, la phrase « il réussit à annexer tout ce qu'il restait aux Suèves » est incompréhensible.

Le martyre de S. Herménégild, attesté par Grégoire de Tours et le pape S. Grégoire, témoins indépendants l'un de l'autre et contemporains, est beaucoup moins obscur que l'auteur semble l'indiquer.

P. 41. « Le comte franc Désiré » désigne sans doute le duc Didier.

Ces quelques lapsus, que nous nous excusons de signaler, n'enlèvent rien à la valeur d'un ouvrage, que tous les critiques s'accordent à reconnaître comme un chef-d'œuvre d'érudition et d'intelligente compréhension.

PAUL GOUBERT S. J.

P. SAVIO, *De actis nuntiaturae Poloniae*, Bd. XIII der Studja teologiczne von Wilna (Città del Vaticano 1947). S. 156.

In diesem dreizehnten Band der studja teologiczne, dem dritten, der statt in Wilna in Rom gedruckt wird, setzt der Archivist am geheimen Staatsarchiv des Vatikans Petrus Savio die Arbeit fort, die Mons. V. Meysztowicz vor Jahren begonnen hat. Er bringt uns ein Verzeichnis aller Bände, welche sich beim vatikanischen Staatssekretariat im Laufe der Jahre angesammelt haben, soweit sie das der polnischen Nuntiatur unterstehende Gebiet behandeln. Diese Reihe des geheimen Staatsarchivs trägt den Titel « Nunziatura di Polonia ». Zuerst gibt er uns ein Verzeichnis der einzelnen Bände: Ihrer Titel, ihrer Bezeichnung, ihres Inhalts, und ihrer Grösse, Blattzahl u. s. f. Im Gegensatz zu Mons. Meysztowicz, der in seiner Ausgabe der Bände der « Nunziatura di Varsavia » den Inhalt neu durchgesehen hat, gibt uns Savio nur das schon vorhandene Inhaltsverzeichnis.

In einer zweiten Reihe gibt er uns in historisch-analytischer Weise, nach 10 Sachgebieten geordnet, den gesamten Inhalt dieses Archivs von neuem. Er erleichtert dadurch dem Forscher seine Arbeit ganz bedeutend. Aus dieser Zusammenstellung geht auch hervor, dass einmal alle Papiere, die sich auf den Abschluss der sog. Kirchenunion von Brest-Litowsk bezogen, gesammelt und aus dem Archiv entfernt worden sind. Von etwa 1593 – etwa 1608 klafft eine gewaltige Lücke. Da diese Papiere auch nicht im Archiv des Santo Uffizio zu finden sind, wie wiederholte Nachfragen ergeben haben, müssen sie wohl als verloren gelten. Es ist dies für die Wissenschaft ein grosser Verlust, denn auch das Archiv der Propagandakongregation hilft nicht viel weiter.

Sicherlich haben die Herausgeber der beiden Urkundenkataloge allen Forschern, die sich mit den Geschicken der Kirche in Polen und auch seit der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts mit den Schicksalen der katholischen Kirche beider Riten in Russland beschäftigen, einen grossen Dienst erwiesen, für den man ihnen sehr dankbar sein muss.

A. M. AMMANN S. J.

N. B. Tomadaki, *Ὁ Ἰωσὴφ Βρυέννιος καὶ ἡ Κρήτη κατὰ τὸ 1400. Μελέτη φιλολογικὴ καὶ ἱστορική.* Atene 1947, in-8° 148 pag.

Amore di cose patrie ha suggerito all'autore, questa monografia su di una eminente personalità ecclesiastica che, sul finire del sec. XIV, ebbe per lunghi anni il proprio campo d'azione nell'isola di Creta. A questa ispirazione si deve la divisione del libro in due parti: I. La personalità, gli scritti, le idee di Giuseppe Bryennios. II. La sua attività a Creta.

Nella prima parte meritano particolare rilievo le discussioni dell'autore per stabilire dei punti importanti, ma fin qui oscuri, della vita di G. Bryennios; così per il luogo e la data della sua nascita, per il suo vero nome e la sua identità – per cui bisogna distinguerlo da Giuseppe Bladyntero – la data della sua morte che l'autore colloca tra il 1430 e il 1431.

Di particolare utilità si dimostra lo studio su gli scritti di G. Bryennios. Vi troviamo un accurato elenco delle opere edite ed inedite di lui, insieme all'indicazione dei manoscritti che le contengono. Interessante del pari l'esposizione delle concezioni del B. sul mondo, le idee, la politica.

Nella seconda parte dell'opera, destinata ad illustrare l'attività del B. a Creta, l'autore ci intrattiene sui teologi cretesi Giuseppe Filagre, Nilo Damila come anche sui rapporti di G. Bryennios con Massimo Crysoverge, Demetrio Cidonio e Manuele Caleca. Segue infine una nuova edizione – tanto più preziosa in quanto che la precedente del Bulgaris è pressochè introvabile – delle lettere del B. che si riferiscono a persone o cose di Creta. Merita particolare rilievo, tra gli inediti che l'autore pubblica per la prima volta, la lettera indirizzata a Ἰωάννῃ τῷ Συριανῷ, che contiene particolari interessanti sull'atteggiamento del B. in occasione della sua missione a Cipro.

Interessante per la personalità che ci fa intravedere, la monografia del Tomadaki ha il torto di lasciare insoddisfatta la nostra curiosità dopo averla eccitata. Così per esempio, ci sembra che uno studio più approfondito degli scritti del Bryennios, paragonandone i punti di vista ed il contenuto con opere di altri contemporanei, avrebbe permesso di definire meglio la personalità spirituale del loro autore. Più che la figura di un « dotto », di un « maestro », come vorrebbe il Tomadaki, ne sarebbe forse emersa quella di un monaco facondo, animato da santo zelo e da vivo amor patrio, ma la cui cultura non doveva superare il solito girone delle cognizioni ecclesiastico-monacali dell'epoca. Così in particolare, le citazioni di Padri della Chiesa che si riscontrano nelle opere del Bryennios sono lungi dal dimostrare che egli fosse versato nella conoscenza delle loro opere; raccolte di citazioni del genere, a riprova di una data tesi, esistevano in abbondanza nelle biblioteche dei monasteri.

Lo stesso dicasi della cronologia; uno studio più accurato delle lettere avrebbe permesso di stabilire dei punti di riferimento preziosi per la biografia di un uomo così attivo come il Bryennios.

Ci si permetta infine di rilevare alcune inesattezze:

1) Il Bryennios δικαιοφύλαξ di cui l'autore a pag. 27 nota 1, corrispondente di Gregorio Akindynos (cod. Marc. 155), non può essere Giuseppe Bryennio.

2) A pag. 29 l'autore colloca la missione di B. nel 1405 mentre a pag. 53 nota 1, ci dà la cronologia esatta: estate del 1406.

3) Il tomo III delle opere del B. è stato pubblicato non dal Bulgaris, come suppone l'autore, ma da Tommaso Mandakasis di Castoria.

Nonostante tutto e benchè non possa considerarsi come definitiva l'opera del Tomadaki sarà di valido aiuto per lo studio del mondo bizantino del sec. XIV.

PELOPIDAS STEPHANOU S. J.

Vizantiiskii Vremennik. Tome I (26). Moscou 1947, 387 pages.

Ce numéro d'une exceptionnelle densité s'ouvre sur un portrait de F. I. Ouspensky, mort en 1928, et un article inédit de ce grand byzantiniste sur « les invasions des peuples de l'Asie Centrale en Europe: Turcs et Mongols » (pp. 9-28).

B. T. Gorianov consacre une longue étude (pp. 29-108) à F. I. Ouspensky et son importance dans l'histoire byzantine (en commémoraison du centenaire de sa naissance 1845-1945). N. S. Lebedev résume « l'héritage scientifique manuscrit de l'académicien F. I. Ouspensky » (pp. 109-113). A. G. Gotalov-Gotlib évoque « F. I. Ouspensky comme professeur et guide scientifique » (pp. 114-126).

Ia. A. Manandian recherche (pp. 127-143) « quand et par qui fut composée la géographie arménienne attribuée à Moïse de Chorène ». E. Lipchitz expose des vues contestables (pp. 144-163) sur « la commune slave et son rôle dans la formation de la féodalité byzantine ». M. V. Lebchenko (pp. 164-183) essaie de faire le point sur la question actuellement si controversée des « Bleus et des Verts » à Byzance aux Ve-VIIe siècles. Il n'apporte aucune clarté nouvelle et sa documentation est insuffisante. Madame N. V. Pigoulevskaïa (pp. 184-214) révèle d'intéressantes relations entre « la diplomatie byzantine et le commerce de la soie aux Ve-VIIe siècles ». E. Skriinskaïa (pp. 215-234) étudie d'après les sources grecques principalement la situation des « Génois à Constantinople au XIVe siècle ». Le regretté M. A. Changin publie avec commentaires une « lettre d'Aréthas » de Smyrne, archevêque de Césarée de Cappadoce, adressée à Grégoire d'Ephèse (pp. 235-260). Il y voit une « nouvelle source pour les événements politiques de Byzance, 931-934 ».

B. T. Gorianov analyse « la première homélie de Grégoire Palamas » (pp. 261-266). Enfin M. I. Siouzioumov consacre une note (pp.

267-269) à « l'interdiction de l'accumulation d'argent liquide à Byzance » d'après le « livre du Préfet ».

Une abondante bibliographie des œuvres d'Ouspensky (pp. 270-308), comprenant 198 numéros, et des ouvrages ou articles parus à son sujet comprenant 57 numéros (pp. 308-314), complète ce recueil où la mémoire du grand byzantiniste reçoit enfin l'hommage qu'elle méritait.

Une bibliographie méthodique, forcément incomplète, des publications d'histoire byzantine de 1928 à 1941 (pp. 318-344) rendra de grands services aux lecteurs russes. Les quarante dernières pages (pp. 345-387) sont consacrées à la recension des derniers numéros de la revue *Byzantion* et à une chronique byzantine, qui permettra aux byzantinistes d'Occident de mieux apprécier les efforts tentés par les savants russes ces dernières années.

PAUL GOUBERT S. J.

Bruno LAVAGNINI, *Belisario in Italia – Storia di un anno* (535-536). Estratto dagli *Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo*. Serie IV-Vol. VIII (1947-1948). Parte II. Palerme. Pages L + 74; 3 planches hors texte.

Cette mince plaquette ne sera pas seulement utile à ceux des lecteurs italiens, auxquels l'ouvrage fondamental de Charles Diehl sur « Justinien » est inabordable, mais elle fournira à tout byzantiniste des détails abondants, présentés d'une façon claire et élégante sur les causes et les débuts des guerres gothiques. Il est à souhaiter que le réputé helléniste, qu'est B. Lavagnini, continue ses recherches dans ce sens et nous donne bientôt une histoire complète des campagnes de Bélisaire et de Narsès en Italie.

Nous permettra-t-on de signaler quelques vétilles: l'introduction, cinquante pages, semble disproportionnée pour le corps de l'ouvrage pp. 1-70. Les références aux sources grecques, à Procope en particulier, auraient pu être plus abondantes. Quelques lapsus, page VII: 384 au lieu de 484; page VIII: 60 ans au lieu de 50 ans.

PAUL GOUBERT S. J.

Jean DAUVILLIER, *Les provinces chaldéennes « de l'extérieur » au moyen-âge*. Extrait des *Mélanges Cavallera* (pp. 260-316). Toulouse 1948.

Les lecteurs, que les savantes recherches de son Eminence le Cardinal Tisserant, Mgr Devreesse, M. F. Nau et P. Pelliot ont initié à l'histoire du nestorianisme, seront vivement interessés par ce nouvel article de M. Jean Dauvillier, et émerveillés de la somme et de la variété des recherches que suppose cette remarquable mise au point d'un des problèmes les plus délicats de l'histoire de l'Eglise.

En moins de soixante pages, c'est toute l'épopée chaldéenne qui est évoquée: mille ans de conquêtes apostoliques de la Perse à la Chine, aux Indes et à la Malaisie.

Une carte des métropoles de l'Eglise chaldéenne au moyen-âge, une bibliographie qui n'ignore aucun des travaux les plus récents, complètent cet article si dense et si clair, indispensable à tous ceux que préoccupe l'apostolat dans l'Extrême-Orient.

PAUL GOUBERT S. J.

Elizabeth DAWES and Norman H. BAYNES: *Three Byzantine Saints.* Basil Blackwood, Oxford 1948. XIV and 275 pages. 21 shillings.

So much of the abundant Byzantine literature is concerned with Constantinople itself and its court, city factions, dynastic plots and cabals, the wars the Emperors had constantly to wage to preserve their frontiers, that comparatively little information is forthcoming on the conditions that obtained elsewhere. Yet the Empire was vast and, as always, the life and habits of the capital were no fair reflection of the life lived by the inhabitants of large towns far away from imperial eyes and administered by local governors, and still less of the conditions of the villages and hamlets, the homes of the agricultural population. Almost the only literature that gives any picture of these last is the lives of the local saints. Even they portray social conditions and the peasant's mentality only incidentally, but that very fact adds the stamp of truth. The writer may perhaps exaggerate the number and wonder of his hero's miracles, but he is so little interested e. g. in the fact that fire and vinegar were used for rock-blasting, in the distances between various towns and villages, the name of some general or governor or even emperor who, as he passed through the district, visited his saint, or the sea-going ventures of the Patriarchate of Alexandria, that what he says about them is assuredly the truth as he knew it.

In consequence, such writings offer valuable sidelights on the history and the geography of the Empire and, not least, on the social customs and conditions of the mass of the rural population which is hardly mentioned in the literature emanating from the court and court circles. This is the reason that prompted the authors of this book to their endeavour – to open up to students these hitherto largely neglected sources, an endeavour made the more valuable by the notes and references added at the end of each of the lives. One is not, however, given precise references as to where the Greek texts used for the translation are to be found.

The three saints whose stories are recounted were chosen because they lived at approximately the same time – the later 5th and the end of the 6th centuries, and in different parts of the Empire – the

Bosphorus, Asia Minor and Alexandria, so that, as far as can be done from sources of this kind, the reader may get a comprehensive view of the simpler side of Byzantine life of one, and that an early, period. The student, even though he may read these biographies mainly to widen his knowledge, will nevertheless carry away from them not only deeper insight into the history of Byzantium but also no little edification for himself, especially from the last of them, that of St. John the Almsgiver.

JOSEPH GILL S. J.

José MADOZ, S. J., *Liciniano de Cartagena y sus cartas.* Edición crítica y estudio histórico. (= Estudios Onienses, Série I, Vol. IV), Madrid 1948, 150 pages.

Patrie des grands théologiens des XVIe et XVIIe siècles, l'Espagne connaît actuellement un réveil intellectuel incontestable. On a signalé en leur temps les remarquables études du R. P. José Madoz sur le *Conmonitorio de San Vincente de Lerins*, l'*Epistolario de San Braulio de Zaragoza*, l'*Epistolario de Alvaro de Córdoba*, et ses fructueuses recherches sur le IIe Concile de Séville, le XIe et le XVIe Conciles de Tolède. Du volume que le Doyen de la Faculté de Théologie d'Oña vient de publier sur Licinianus de Carthagène, nous ne retiendrons que ce qui concerne les relations de l'Espagne avec Byzance.

L'auteur commente avec finesse le chapitre 42 du *De Viris illustribus* de S. Isidore, en s'inspirant souvent de la thèse de doctorat en théologie du R. P. J. A. PLATERO sur *Liciniano de Cartagena y su doctrina espiritualista* (Oña 1946). Contre Turmel, il prouve l'authenticité des lettres de Licinianus. Réfutant Morales et Mariana, suivis par Dahn, il établit que c'est bien à Vincent, le crédule évêque d'Iviza et non à Vincent, l'évêque de Saragosse passé à l'arianisme, que Licinianus écrivit pour le détourner d'ajouter foi à un prétendu message tombé du ciel (p. 23). Pourquoi l'évêque de Carthagène se rendit-il à Constantinople ? A bon droit, le R. P. Madoz exclut l'opinion courante: Licinianus ne peut être exilé par Léovigild, car il était sujet byzantin. Peut-être alla-t-il chercher du secours, comme S. Léandre, auprès de l'empereur, ou plus simplement se plaindre des excès du patrice Comentiolus ou Comitiolus, que les lettres de S. Grégoire rendent tristement fameux. Le mystère de sa mort à Constantinople n'est pas encore éclairci (p. 24).

L'auteur donne une chronologie acceptable des lettres de Licinianus (p. 25), puis consacre tout un chapitre (p. 28-55) à la « Posición antimaterialista de Liciniano de Cartagena ». Les pages les plus neuves sont sans doute celles qui sont consacrées à « Liciniano bibliófilo » (p. 56-68) et à « la carta caida del cielo » (p. 69-75), dont l'auteur utilisant les recherches du R. P. H. Delehaye, relève le caractère judaïsant.

Des photographies de deux manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Madrid et de l'Escurial, une bibliographie et un index très complets complètent cet ouvrage, qui rendra service à tous ceux qu'intéressent les rapports de l'Espagne avec Byzance.

PAUL GOUBERT S. J.

D. TSCHIŽEWSKIJ, *Altrussische Literaturgeschichte im* 11., 12. *und* 13. *Jahrhundert.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1948. S. 465.

Mit arbeitsamem Fleiss und einer erstaunlichen Einsicht in die Besonderheiten der verschiedenen altrussischen Literaturerzeugnisse hat Professor D. Tschižewskij in Marburg fern von seinem wissenschaftlichen Apparat, der in Halle in der Ostzone Deutschlands zurückgeblieben ist, inmitten der Schwierigkeiten der Nachkriegszeit diese vorliegende Literaturgeschichte der « altrussischen » Epoche herausgebracht. Alle, die sich mit jenem « ostslawischen » Kulturgebilde beschäftigen, das mit dem Kiewer Rus-Reich begann und mit dem Sturz des russischen Kaiserreichs sein Ende fand, also mit jener Abfolge von Herrschaften, die man in « Europa » sehr ungenau gewöhnlich « Russland » nennt, sind ihm, seinen namentlich genannten Mitarbeitern und dem Verlag zu grossem Dank verpflichtet.

Prof. Tschižewskij behandelt die einzelnen Werke nicht vom historischen, vom kirchlichen, vom juridischen oder von einem anderen abgeleiteten Standpunkt aus, sondern unmittelbar und rein literarisch als Erzeugnisse des menschlichen schaffenden Geistes. Dabei beschäftigt er sich vor allem mit den in Alt-Russland – also im Gebiet der ostslawischen Stämme – entstandenen Werken; viele Übersetzungen aus dem Griechischen oder auch Werke, die offenbar aus Bulgarien in das Rus-Reich kamen, interessieren ihn nicht so sehr. – Überhaupt alle Zweckliteratur wie z. B. die Fragen des Kirik oder die verschiedenen, auch russischen Zusätze zum griechischen Nomokanon übersieht er.

Dagegen beginnt er mit den alten Bylinen, die uns die Volksphantasie an der Arbeit zeigen, wie sie nicht nur allgemeineuropäische Wandersagen verarbeitet, sondern auch die Taten historischer Personen der Frühzeit umschaffend im Gedächtnis wach erhält.

Sehr angenehm fällt auf, dass Tschižewskij die fast verkrampfte Konstruktion A.A. Šachmatows über den Urnestor und seine verschiedenen Entwicklungsstadien ablehnt. Wer ausser dem Verfasser dieser verzwickten Theorien konnte sich denn noch in dessen krausen Gedankengängen zurechtfinden !

Mir möchte auch scheinen, dass er mit Recht die Echtheit des Igorlieds gegen die Ausführungen von A. MAZON in der *Revue des Etudes slaves* verteidigt. Die gar scharfe Bemerkung über diesen so bedeutenden Slawisten möchte ich damit allerdings nicht un-

terschrieben haben. Es scheint mir aber ganz unmöglich, dass ein « Dichter » des Endes des XIV. oder gar des XVIII. Jahrhunderts soviel historische Kenntnisse der russischen Frühzeit des XII. Jahrhunderts gehabt haben könnte, dass er ein historisch so stichfestes Werk, wie dies das Igorlied ist, hätte schreiben können.

Interessant ist auch, dass Tschiżewskij in den « russischen » Werken des ausgehenden zwölften Jahrhunderts eine Verfeinerung des Stils, eine fast künstliche Form der Formulierung feststellt, die natürlich nicht im Volk, sondern in den « gebildeten » Kreisen jener Zeit im Brauch war. Mir scheint der Beweis vollauf gelungen zu sein. Diese Erscheinung d s alt-russischen Kulturlebens weist aber auf die Abhängigkeit von Byzanz hin. Dort kann man ja gerade im XII. Jahrhundert eine Erneuerung der geistigen Kultur feststellen.

Von Bedeutung scheint mir auch zu sein, dass Tschiżewskij die Abfassung der sog. Korsuner Legende in der Nestorchronik in die Mitte des XII. Jahrhunderts verlegt. Ich glaube in einer Darstellung der byzantinischen Epoche der russischen kichlichen Kultur von anderen Grundlagen ausgehend dasselbe nachweisen zu können. Für die Kirchengeschichte ist ein solcher Nachweis von einiger Bedeutung.

Eines ist klar: Wer das Buch von Tschiżewskij mit seinen aufschlussreichen auf einem weiten und sicheren Wissen aufgebauten Ausführungen, mit seinen vielen stilkritischen Beispielen und seiner überlegenen Kritik liest, muss den Eindruck bekommen, der meines Erachtens auch vollauf der Wahrheit entspricht: Im Gegensatz zu vielen anderen, vor allem den germanischen Ländern, beginnt die russische Geschichte mit einem Hochstand der Kultur, der später absinkt, um nach Jahrhunderten unter neuen Formen und zwar diesmal im innerrussisch moskovitischen Raum neu zu erblühen.

Zwei sehr gut und brauchbar gearbeitete Weiser: ein Personen- und ein Sachverzeichnis, erhöhen den Wert des Buches, das sich in einer Voranzeige allzu bescheiden nur als Lesebuch für Gebildete, und nicht als wissenschaftliche Arbeit für Gelehrte bezeichnet.

A. M. Ammann S. J.

A. Ziegler, *Das Verhalten der kirchlichen Oberhirten in der slawischen Völkerwanderung des 6. und 7. Jahrhunderts*, Sonderdruck aus Episcopus, Studien über das Bischofsamt, Festgabe Kardinal Faulhaber, Regensburg 1948.

Der neu-ernannte Professor für Kirchengeschichte an der theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians Universität in München hielt seine Antrittsvorlesung über das obengenannte sehr interessante Thema. Dass man von zwei verschiedenen Christianisierungen auf dem Balkan reden müsse, war ja allgemein bekannt; aber nur wenige waren sich bewusst, dass man auch von 2 Völkerwanderungen reden müsse, deren erste vorübergehende das alte römi-

sche Christentum vernichtete, während die zweite, die zu einer « Landnahme » führte, die zweite Christianisierung notwendig machte. Es gelang eben weder dem Westreich noch dem Ostreich trotz des mutigen Versuchs, den Konstantin und seine unmittelbaren Nachfolger gemacht hatten, die neuen Ankömmlinge in das alte Reich einzugliedern. Darüber hat A. Schenk von Staufenberg sehr schön in seinem Buch: « Das Imperium und die Völkerwanderung » geschrieben. Er hat dabei allerdings vor allem die erste, die germanische Wanderung vor Augen. Er sagt, dass die Kaiser Leo I. und Zeno bewusst das altrömische Nationalgefühl gegen diese Germanen ausspielten und sie dadurch aus dem « Reich » hinausdrängten. Wie konnten die Rhomäer in Byzanz dann anders gesinnt sein gegen die zweite Völkerwelle, die über ihr Reich hereinspülte ? Die Slawen waren, wie Ziegler aus vielen Quellen zitiert, « Bestien » geworden. Und doch scheint Kaiser Heraclius mit den Kroaten um 626 und 638 regelrechte Verträge abgeschlossen zu haben, die den Anfang der Christianisierung dieses Volkes bedeuten (Siehe hiezu die verschiedenen Aufsätze von S. Sakač in *Croatia sacra,* Bd. I. [Zagreb 1931] und in: *Život,* Bd. 19 und 22 [Zagreb 1938 und 1941]). Irgendwie sind die Literaturangaben zu dem gedruckten Text der wertvollen Vorlesung nicht vollständig: die Beiträge von Grivec sind übersehen; auch H. Grégoire hat in: *Byzantion,* American Series III (1944-45) einen sehr interessanten Artikel zu dieser Frage geschrieben. In Zieglers Aufsatz hingegen wird sehr gut geschildert, wie die Kirche versucht hat, sich in all dem Elend zurechtzufinden und die ihr neu gestellten Aufgaben zu lösen.

Mögen dem neuen Professor an der altbewährten Universität viele Jahre einer segensreichen Lehrtätigkeit beschieden sein.

A. M. Ammann S. J.

Joseph Calmette, *Les grands-ducs de Bourgogne.* Paris, A. Michel, 1949; 408 pages, avec 32 planches hors texte en héliogravure.

De ce livre magistral où est débrouillé avec aisance l'écheveau confus de la politique occidentale au XVe siècle, nous ne retiendrons que les pages substantielles consacrées à la croisade de Nicopolis (1396).

L'auteur souligne à bon droit la vaillance du jeune comte de Nevers, Jean, le futur duc Jean sans Peur, et les répercussions financières de la défaite. « Aux frais immenses d'une campagne coûteuse, qui finissait en catastrophe, il fallut ajouter les lourdes rançons des captifs. Jean ne fut racheté qu'au prix de deux cent mille florins. Un brasseur d'argent lucquois, Dine Raponde, fit l'avance des fonds versés par termes successifs ». Ce « Dinus de Rapondis » est représenté sur la planche II avec son aumonière, d'après le manuscrit 3901 de la Bibliothèque de l'Arsenal. Une trentaine de planches, admirablement choisies, reproduisent les principaux chefs-d'œuvre de l'école artistique bourguignonne et flamande. Un chapitre entier, qui n'est pas le

moins suggestif est consacré à « l'art » bourguignon (p. 288-305). L'auteur s'y inspire des *Leçons professées à l'Ecole du Louvre* par L. COURAJOD (3 vol. Paris, 1887-1890), du beau livre de Raymond REY sur l'*Art gothique*, et des travaux récents d'Henri DAVID sur Claus Sluter, mais en y ajoutant des notations personnelles qui montrent tout l'intérêt qu'un grand médiéviste, homme de goût, sait porter à l'histoire de l'art.

PAUL GOUBERT S. J.

Louis BRÉHIER, *Le Monde Byzantin. II. – Les institutions de l'empire byzantin.* Albin Michel, Paris, 1949; xx–632 p.

On a prétendu, non sans raison, qu'il fallait des années d'analyse pour une journée de synthèse. Quelle reconnaissance ne doit-on pas à Louis Bréhier pour avoir livré, au soir d'une vie que nous demandons à Dieu de faire très longue, les trésors d'érudition, accumulés par un patient et intelligent labeur ? Rarement la « Bibliothèque de synthèse historique », dans laquelle ce volume est publié, a aussi bien mérité son nom.

Il y a deux ans, la critique unanime saluait avec admiration l'apparition de *Vie et Mort de Byzance*, synthèse magistrale de l'histoire de l'empire byzantin. Mais quels éloges suffiraient aujourd'hui pour caractériser l'œuvre nouvelle, dont Louis Bréhier enrichit la collection que dirige Henri Berr ? *Vie et Mort de Byzance* avait été précédée et préparée par de nombreuses histoires de l'empire byzantin, que Bréhier complète, éclaire ou dépasse en les condensant. Pour les institutions, il jouit de ce rare privilège d'apparaître à la fois comme un pionnier et comme un maître. Sans doute les recherches approfondies d'Ostrogorsky, Runciman, Stein, Moravcsik et d'autres encore frayaient la voie à une étude d'ensemble. Bréhier a eu le redoutable honneur de tenter cette entreprise et de la réussir. En moins de 600 pages, il décrit les différents rouages de l'administration byzantine. Du Basileus, aux exarques, des stratèges aux moindres « agentes in rebus », dignitaires et fonctionnaires défilent tour à tour avec leurs caractéristiques essentielles. S'il descend dans les détails les plus minutieux l'auteur ne craint pas de s'élever aux idées générales qui expliquent la mentalité d'une époque.

Le plan est net et grandiose comme celui d'une basilique. Le livre premier, consacré à « l'empereur », recherche « les sources du pouvoir impérial » (pp. 1-51) et analyse « la doctrine impériale et la vie officielle de l'empereur » (pp. 52-88). Le livre second intitulé « l'exercice du pouvoir » décrit « la hiérarchie et les fonctionnaires » (pp. 89-165), « le gouvernement de l'empire » (pp. 166-185), « l'administration de Constantinople » (pp. 186-217). Le livre troisième « les grands services de l'état » est peut-être le plus riche en aperçus nouveaux. Tour à tour sont étudiées « la justice » (pp. 218-247), « les finances » (pp. 248-280), « la diplomatie » (pp. 281-323), « la poste impériale » (pp. 324-

333), «l'armée et la défense de l'empire » (pp. 334-403), la marine impériale (pp. 404-429).

Il faudrait à chaque pas s'arrêter pour contempler une ample perspective. Bornons-nous à noter quelques appréciations particulièrement suggestives sur la justice et les finances byzantines. L'auteur signale l'adoucissement du code pénal romain « sous l'influence des doctrines humanitaires du stoïcisme ou des néoplatoniciens... mais surtout depuis Constantin sous l'action de l'Eglise » (p. 240). Constantin supprime le supplice de la croix. Le Code Justinien limite la peine de mort aux adultères, homicides, auteurs de maléfices. « Du V° au VII° siècle », on assiste à la « transformation de la législation romaine dans un sens plus humain », par contre « à partir du VII° siècle » à l'« adoption de pénalités nouvelles, châtiments corporels et mutilations » (p. 240). D'où provient cette recrudescence de la cruauté ? De l'immigration dans l'Empire d'un nombre considérable d'Orientaux, Turcs, Arabes, Persans, Syriens, chez lesquels ces supplices étaient une pratique courante depuis la plus haute antiquité: leur adoption à Byzance est un nouveau cas de la main mise de l'Orient sur l'hellénisme (p. 242). Du reste, ces supplices avaient pour correctifs le droit de grâce du basileus et le renforcement du droit d'asile. M. Louis Bréhier suit, de Théodore II à Manuel Comnène, toutes les fluctuations du droit d'asile. Il montre comment peu à peu l'Eglise créa « toute une procédure destinée à faire expier son crime au meurtrier placé sous sa protection » (p. 243).

Le chapitre sur « les Finances » fournit peut-être l'explication la plus plausible de la décadence de l'empire. « En 800 ans, de Dioclétien à Alexis Comnène, le gouvernement byzantin ne connut jamais la banqueroute, et cette stabilité assura à sa monnaie le son d'or (nomisma... besant) un cours universel ». Cette prospérité résultait d'une « autorité forte, capable de maintenir l'ordre social et l'indépendance économique ». « Le fléchissement de cette autorité, ruinée par les grands propriétaires, et la perte de l'indépendance économique due aux privilèges consentis aux républiques italiennes expliquent la diminution des ressources, la disparition de la monnaie saine, la décomposition et la chute finale de l'Etat byzantin » (p. 248).

Le livre IV, intitulé « les institutions de l'Eglise » analyse le statut juridique de l'Eglise » (pp. 430-446), « les patriarcats » (pp. 447-460), « le patriarcat de Constantinople » (pp. 461-476), « les institutions du patriarcat œcuménique » (pp. 477-506), le clergé séculier (pp. 507-528), les monastères (pp. 529-579).

L'ouvrage se termine par une conclusion (pp. 580-586) dont la profondeur et la densité évoquent les meilleures pages de Montesquieu. L'histoire des institutions s'élève jusqu'à la philosophie de l'histoire. Une bibliographie abondante et très à jour énumère les sources (pp. 587-603), les ouvrages et les revues consultés (pp. 603-616).

Pourquoi est-on cependant toujours obligé de regretter que les normes de la collection remplacent les références au bas des pages par les chiffres romains si peu évocateurs ? Un index général (pp. 617-

628) complète utilement ce volume et en fait un instrument de travail inappréciable.

Comment ne pas souscrire au jugement qu'à la fin de sa préface (p. XVIII) M. Henri Berr porte sur son éminent collaborateur: « Louis Bréhier... domine de très haut la multitude des détails. Il n'est pas simplement l'érudit au prodigieux savoir, qui n'avance aucun fait sans références. Tout ce qui concerne Byzance lui est si familier qu'il semble... par un privilège de longévité, avoir vécu ce millénaire où l'héritière de Rome est née, a brillé, puis s'est éteinte, pour renaître plus tard sous le nom de Stamboul. L'ayant vécu, il le raconte, minutieusement; il l'évoque par l'accumulation des faits ».

C'est une gloire pour la science française qu'après trois cents ans d'études byzantines, un homme se soit présenté, qui, historien et archéologue, helléniste et médiéviste, doué d'une érudition prodigieuse et d'un sens critique très averti, ait pu mener à bien cette entreprise, qui paraissait chimérique avant lui: résumer dans un traité clair et alerte, dense et cependant accessible au grand public toute l'histoire singulièrement sinueuse et enchevêtrée des institutions byzantines.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a décerné à cet ouvrage le prix Charles Diehl. Distinction méritée, mais qui se renouvelle chaque année, tandis que des ouvrages d'une pareille valeur, il n'en paraît qu'un ou deux par siècle.

PAUL GOUBERT S. J.

Ivan KOLOGRIVOF, *Costantino Leontjev, La sua vita e il suo pensiero,* (1831-1891), Brescia, Morcelliana, 1949, pag. 297.

Das anregend geschriebene Lebensbild des russischen Arztes, Konsuls, Schriftstellers, Mönches Leontjev ist eine Übersetzung aus dem Deutschen und hat als Verfasser, wie aus der beigegebenen Übersicht erhellt, seinen Landsmann, Ivan Kologrivof S. J., den früheren Hauptmann der kaiserlichen Leibgarde. Mit Gewissenhaftigkeit schildert dieser den Lebensgang seines Helden und verschweigt weder seine sittlichen Verirrungen vor seiner Bekehrung noch seine Einseitigkeiten in seinem Schrifttum, das vorwiegend religiös kulturellen Fragen gewidmet ist und vor seiner ernsten Hinwendung zum Christentum teilweise recht zu beanstanden ist in sittlicher Beziehung. Um hier nur von einigen Fragen zu sprechen, die Leontjev stark beschäftigten und die meinen Studien naheliegen, erwähne ich zunächst seine Einstellung zum Byzantinismus. Zu diesem gewann er besonders in der Zeit seines diplomatischen Dienstes in der Türkei (Kreta, Adrianopel, Tultscha, Gianina, Thessalonich) grosse Zuneigung. Der byzantinische Staatsgedanke in seiner engen Verbindung mit dem Kaisertum und dem Christentum wurde sein Ideal. Was ein neuerer Byzantinist in einem berühmten Werk über

die Geschichte des byzantinischen Staates aussprach: « Griechische Kultur, römischer Staatsgedanke und christlicher Glaube bilden das Fundament des byzantinischen Kaiserreiches », dieses Urteil stimmt mit der Ansicht des L. treffend zusammen (S. 173-4). Das Heil Russlands, an dem er mit ganzer Seele hing, erblickte er in einer solchen Politik, die dem mittelalterlichen byzantinischen Staatsgedanken entspricht. In den kirchlichen Fragen stand er, von den Jahren seiner religiösen Gleichgültigkeit und sittlichen Verirrungen abgesehen, immer auf Seiten der russisch-orthodoxen Kirche, in der er getauft und erzogen worden war; aber sein Ideal war nicht die Staatskirche Peters des Grossen (S. 191), sondern er wünschte sich eine mehr unabhängige Kirche. In den religiösen Kämpfen seiner Zeit zwischen den Bulgaren und den Griechen stand er auf Seiten des griechischen ökumenischen Patriarchats (S. 137-140). Das Mönchsland Athos, in dem er seine Wiederbekehrung zum Christentum befestigte, blieb ihm zeitlebens fortan in trauter Erinnerung (S. 102-134). Im Kloster Optina (bei Briansk) fand er wie im Athos geistliche Führung für seine unruhige Seele (S. 206-7; 215-225). Hieher zog er sich später zurück und mietete vom Kloster ein Haus, wo er ein klosterähnliches Leben führte. Mönch jedoch wurde er erst am 23. August 1891 (neuer Kalender: 4. September), ungefähr ein Vierteljahr vor seinem Tode. Über die grosse Frage der Einigung der russischen Kirche mit der römisch-katholischen Kirche hat er wohl nachgedacht, besonders seit seiner Bekanntschaft mit Solovjev, aber wie er sich infolge seiner mangelnden methodischen geschichtlichen Vorbildung über die Geschichte der östlichen Kirchentrennung kein klares Bild zu machen verstand, so war es ihm auch schwer, die römisch-katholische Kirche als die Heilsanstalt anzuerkennen; denn er sah sie mit den Augen eines von der byzantinisch-russischen Kultur Eingenommenen an und erblickte in ihr vielmehr die Vertreterin der abendländischen Kultur. So ist er trotz seiner Sympathien für die Autorität des Papsttums und die schaffende Kraft der katholischen Kirche dieser ferngeblieben (S. 230-234). Aus den bisher gemachten Bemerkungen kann der Leser ersehen, dass die Freunde der Kirchengeschichte in dem Lebensbild des L. gute Anregungen zum Nachdenken über wichtige Fragen des östlichen Christentums bekommen und durch die erläuternden und berichtigenden Ausführungen des geschichtlich und theologisch gut bewanderten Verfassers klare Richtlinien zur Bildung eines gesunden Urteils über die durch L. geweckten Fragen erhalten.

G. Hofmann S. J.

Archéologie Soviétique, t. VI, (1940), Moscou-Léningrad, 323 pag.

Incontestablement les études byzantines dans l'U. R. S. S. marquent depuis une décade de sérieux progrès. Ce réveil était sensible même avant l'invasion allemande en Russie. Le numéro 6 de « l'Archéologie Soviétique », paru en 1940, en témoigne.

Ce recueil de 326 pages, avec de nombreuses illustrations dans le texte, est divisé en trois parties d'importance inégale: 1) Mémoires et matériaux, pp. 5-286; 2) Brèves communications, pp. 287-315; 3) Chronique archéologique, pp. 316-323. Cette dernière chronique ne comprend du reste qu'un article qui serait mieux placé dans une revue d'anthropologie: « Clôture de la discussion sur la nature du pithécanthrope ».

En U. R. S. S., on le voit, l'archéologie est censée englober tous les millénaires qui séparent du moyen-âge l'apparition de l'homme sur la terre. C'est ainsi que dans la première partie le premier article traite de l « homme néanderthalien et des vestiges de sa culture dans l'Asie Centrale » (p. 5-19); dans la deuxième partie le premier article traite pareillement de l'époque préhistorique: « Communication préliminaire sur la statue de Kuzneticha ».

Laissant aux paléontologues et aux anthropologues le soin de juger de la valeur de ces lointaines recherches, nous nous contenterons de résumer les principaux apports en archéologie byzantine.

L'article de V. Gasdukevich de Léningrad sur les *Monuments du début du moyen-âge a Tyritake* (pp. 190-204) expose le résultat des fouilles exécutées en 1936 à Tyritake (région de Kamys-Burun, à 11 Km. au sud-ouest de Kertch). Quatorze photographies et un plan illustrent la description qui paraît objective. La basilique à trois nefs, dont on a découvert les restes, pourrait être datée du règne de Justinien. Les chapiteaux, sortis des ateliers de Proconnèse, seraient du Ve ou du VIe siècle (pp. 202-203). La basilique aurait été détruite à la fin du VIe siècle (p. 204).

Paul Goubert S. J.

Jurgis Baltrusaitis, *L'Église cloisonnée en Orient et en Occident.* Paris 1941. Editions d'Art et d'Histoire. 96 pages, 56 figures dans le texte.

La recension de cet intéressant volume n'a pas pu trouver place dans le dernier bulletin d'Archéolologie du R. P. G. de Jerphanion. Il importe cependant de souligner l'importance de cet ouvrage qui complète heureusement les « Etudes sur l'art médiéval en Géorgie et en Arménie » (couronnées en 1920 par l'Académie des Inscriptions).

Le chapitre second (pp. 19-37), « l'église triple en Géorgie » est peut-être le plus original, car il condense les résultats d'un voyage entrepris en Géorgie en 1937 en compagnie de M. Amiranochvili, professeur à l'Université de Tiflis. Quelques réserves s'imposent pourtant sur la partie historique où n'apparaissent pas assez clairement l'influence ecclésiastique de l'Arménie aux Ve et VIe siècles, et l'influence politique de Byzance, qui, à la fin du VIe siècle, protégea le roi Gouaram et le katholikos Kyirion. Une « première vague asiatique » (VIe-VIIe siècles) apporte aux « limites occidentales de l'Europe » les pro-

cédés de construction orientaux. A propos de la cathédrale de Canterbury (597-604) dont les collatéraux tout à fait indépendants, sont dédiés à un saint distinct (p. 50 et fig. 29), M. Baltrusaitis mentionne la présence en Angleterre et en Irlande de nombreux grecs et arméniens (p. 51). Mais c'est surtout « à partir de la fin du VIIIe siècle » que les églises cloisonnées se multiplient.

L'auteur ne se contente pas d'analyser en spécialiste les différents types d'églises cloisonnées en Orient et en Occident. Il indique les raisons mystiques qui présidèrent à l'édification de ces églises. C'est ainsi que le *Liber Miraculorum* de Bernard, scolastique d'Angers, adressé à l'évêque Fulbert de Chartres, donne l'explication de la célèbre *basilica triformis* de Conques, où M. J. Baltrusaitis décèle une influence orientale (p. 53). Eglises cloisonnées et églises triplées procèdent du même principe: le symbolisme de la Trinité dont s'inspirent Saint Adelhard de Corbie et Saint Benoît d'Aniane (fig. 51-52).

La présentation de cet ouvrage, riche en documents et en pensées, est impeccable. On peut cependant regretter l'absence d'un index topographique et prosopographique.

PAUL GOUBERT S. J.

A. FROLOW, *Le peintre Thomas de Damas et la mosaïque du Saint-Sépulcre*. Extrait du *Bulletin d'Etudes Orientales*, tome XI, Institut français de Damas 1945-1946, p. 121-130.

Parmi les nombreuses publications de M. A. Frolow, dont chacune mériterait une étude spéciale, bornons-nous aujourd'hui à signaler celle qu'il consacre à Thomas de Damas. L'auteur rappelle que la première église du Saint-Sépulcre (314-614) et la troisième (commencée en 1048) ont été ornées de mosaïques. Mais au sujet de la deuxième, érigée en 626 par le futur patriarche Modeste, les témoignages précis manquent (p. 128). Epiphane l'Hagiopolite, qui écrivait au IXe siècle, mentionne la scène de la Nativité dans la Grotte de Bethléem, l'image du Publicain et du Pharisien dans une des chapelles de l'église de Sion, mais ne parle aucunement des mosaïques du Saint-Sépulcre (p. 129). Le patriarche Sophrone, dans une de ses Anacréontiques, signale les mosaïques de la basilique de la Nativité, mais « dans sa description du Saint-Sépulcre, le même auteur signale seulement les chapiteaux et les arcatures décorés de fleurs de lys dorées et les revêtements nacrés de l'atrium ».

Impressionné par ce silence des sources, M. Frolow se demande « si l'œuvre de Modeste n'attendit pas deux siècles pour recevoir ses premières mosaïques » (p. 130). Avec beaucoup d'ingéniosité, il les attribue à un certain Thomas, moine et peintre de Damas, sur lequel le psautier de 802 de la bibliothèque de Léningrad contient une courte notice, que l'on peut traduire ainsi: « Thomas, moine, peintre de Damas, a fait ce splendide travail de verre, décor convenable au tom-

beau qui a reçu Dieu » (p. 22). Dans cette notice, l'auteur voit « une épigramme dédicatoire, ou plutôt la signature d'un mosaïste que l'on pouvait déchiffrer dans la première moitié du IXe siècle, sous un panneau de l'église même de la Résurrection » (p. 126).

PAUL GOUBERT S. J.

Jacques FONTAINE, *Un sarcofago cristiano de Cordoba coetaneo de Osio.* Madrid 1947. In-4° 27 pages et 30 figures.

Au cours des fouilles exécutées en 1932-1933 dans la Mosquée de Cordoue, on trouva un fragment de sarcophage chrétien « sous le pilier qui soutient la huitième colonne de la seconde rangée, c'est-à-dire, dans la partie la plus ancienne du sanctuaire, dans la travée en face de la chapelle du cardinal Salizanes ». Ancien élève de la casa Velazquez, M. Jacques Fontaine l'a étudié minutieusement et il aboutit aux conclusions suivantes: le monument daterait du début du règne de Constantin vers 320 (p. 22); le marbre est du pays, mais la facture semble romaine. Aussi, M. J. Fontaine suppose que des artistes romains ont pu séjourner à Cordoue auprès de l'évêque Osius (p. 25).

PAUL GOUBERT S. J.

Kurt WEITZMANN, *Byzantine Art and Scolarship in America,* reprinted from *American Journal of Archaeology,* vol. LI n. 4, Oct.-Dec. 1947. Pages 24, planches CI-CIX.

Byzantinistes et historiens de l'art sauront gré à Kurt Weitzmann d'avoir en une vingtaine de pages (pp. 394-418) réalisé une synthèse extrêmement suggestive des recherches des savants et des amateurs américains en ce qui concerne l'art byzantin. Les fouilles de Doura-Europos (pp. 407-408), les travaux de Th. Whittemore à Sainte-Sophie de Constantinople (pp. 409-410) sont parmi les entreprises dont les Etats-Unis ont le droit d'être légitimement fiers. A la planche CIII, intitulée « Fresco from the Mithraeum at Dura: Sun God and Mithras » (Yale University Art Gallery), on remarquera une certaine ressemblance de costume et d'attitude avec les fresques qui, dans les Catacombes, représentent l'Épiphanie. Dans la recension des fêtes du bicentenaire de l'université de Princeton, l'auteur n'a garde d'oublier la conférence inaugurale du R. P. G. de Jerphanion sur les relations entre les fresques de la synagogue de Doura et les « miniatures du manuscrit syriaque n. 559 de la Bibliothèque Vaticane » (p. 416).

PAUL GOUBERT S. J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Prof. Dr. Georg Wunderle, *Das Ideal der Brüderlichkeit in ostkirchlicher Sicht,* Dülmen i. W. 1949, 48 S., Band II von « Sophia », Eine Schriftenreihe für lebensnahe und oekumenische Theologie, Herausgeber: Julius Tyciak und Norbert Rocholl.

Im vorliegenden Schriftchen untersucht der als Religionspsychologe bekannte Verfasser in allseits anregenden Erwägungen den Wandel, den der dritte Begriff des französischen Revolutionsideales « Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit » namentlich in Russland durchgemacht hat, wo die Brüderlichkeit « einst als Ausdruck echten Christlichseins gegolten hat » (S. 3, Vorwort). Die Untersuchung berücksichtigt die neuesten Veröffentlichungen über Ostfragen, besonders über Russland. Wenn auch die behandelten Probleme mehr die nationale religiöse Psychologie betreffen als die Theologie, so bleibt doch stets die Ausrichtung auf das theologisch-Kirchliche gewahrt. Die auf S. 29 f. aufgeworfene Frage, wie das russische Allmenschentum dem Ideal des atheistischen Kommunismus hat verfallen können, lässt sich in etwa beantworten, wenn man das religiöse Ideal der Brüderlichkeit, das sich schon bei den Slawophilen und Gogol und dann später bei Dostojewskij findet, mit demselben Ideal der Brüderlichkeit vergleicht, wie es einem Belinskij und Bakunin (vgl. Dostojewskijs « Dämonen ») vorschwebte oder wie es nach der Meinung der Slawophilen und Dostojewskijs nicht nur im Sozialismus, sondern auch in der römischen Kirche verwirklicht sein soll. (Vgl. zu dieser Frage: Iwan von Kologriwof S. J., *Die Metaphysik des Bolschewismus,* Salzburg 1933) – Wenn auf S. 40 f. darauf hingewiesen wird, dass die neuere russische Theologie versucht, das Brüderlichkeitsideal pneumatisch und nicht juristisch zu verwirklichen, so liesse sich dazu bemerken, dass die Verwirklichung dieses Ideals in der Kirche Christi grundsätzlich keinen Gegensatz zwischen Pneumatischem und Juristischem zulässt: nur eine Übersteigerung des Juristischen führt zum leeren Formalismus, während eine Überbetonung des Pneumatischen zum Mystizismus und Subjektivismus führt.

B. Schultze S. J.

Geistige Welt, Vierteljahresschrift für Kultur- und Geisteswissenschaften, Schriftleitung : Univ. — Prof. Dr. Hans Jantzen (Filser-Verlag München-Pasing), III. Jahrgang, Heft 3, Dezember 1948.

INDEX VOLUMINIS XV-1949

1. — ELUCUBRATIONES

2. — COMMENTARII BREVIORES

3. — RECENSIONES

Alia Scripta ad nos missa

Imprimi potest: Roma, 6 Dec. 1949. E. HERMAN S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex Vic. Urbis* - 6 Dec. 1949 - A. TRAGLIA, Arch. Caes. Vic. Ger.

ROMA — TIPOGRAFIA PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI 7-9